

للمجتمع ونفائذ الانسان والمجتمع

الكتاب الخامس

تاريخ الفكر الاجتماعي

الأستاذ الدكتور

غريب محمد سعيد أحمد

أستاذ علم الاجتماع
ووكيل كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سويفت - الإسكندرية

٤٨٣٠١٦٣

اهداءات ٢٠٠٢

د. / يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الامعاء

علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع
الكتاب الخامس

ناريخ الفكر الأهممائي

دكتور غريب سيد أحمد
أستاذ ورئيس قسم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سويسي - الإسكندرية

تصدير

لم يكن علم الاجتماع وليد لحظة يمكن تحديدها ، فقد بدأ التفكير في المجتمع وشؤونه منذ أن بدأ الانسان يفكر في أسلوب حياته وكيفية تعديل البيئة لكي تتواءم مع ظروفه ، ومنذ أن بدأ - الانسان أيضا - يعمل على تكييف ظروفه لتتفق مع ما يدور حوله في عالمه الذي يعيشه .

وإذا تعمقنا تاريخ الحضارات القديمة ، فباستطاعتنا الوقوف على صور الحياة الاجتماعية وملاحمها في الشرق القديم ، وما اتخذ من الآثار من تصوير لهذه الحياة ، وما كان يمارس من نظم وقواعد أخلاقية ، عملت على ضبط السلوك وتوجيهه . كذلك الحال بالنسبة للحضارات الهندية والصينية القديمة ، حيث سادت فلسفات عالجت مختلف أمور الحياة الاجتماعية .

الا أن التفكير النظم في الانسان والمجتمع ، بدأ في فلسفات اليونان القديم . منذ سقراط وتلاميذه وحتى فلسفات العصور الوسطى وبعدها . ولهذا نجد من المناسب التأريخ لعلم الاجتماع بداية من الفلسفات اليونانية القديمة .

كما أن البذور الاساسية لهذا العلم بدأت تتخذ صورة قضايا علمية تقوم على المشاهدة والتحرى الدقيق للحقائق ، عندما بدأ العرب دراساتهم لدى الرحالة والمفكرين المسلمين ، بالرغم من أن تسمية العلم قد اختلفت مع ثبات واستمرار مضمون موضوع العلم ومنهجه ، والمحقق هذا من تعديل أو إضافة أو أسهام في التطبيق العلمي في العصور الحديثة . ولهذا ، فمن المناسب - أيضا - عرض أهم أسهامات مفكرى العرب في هذا الصدد ، وبينان مولد علم الاجتماع الحديث في فرنسا والمانيا وبريطانيا ، ومن ثم عرض بعض رواد العلم الذين كان لهم الاثر في تطوير وصياغة الاتجاهات الفكرية والنظرية لعلم الاجتماع .

أن المتعمق لتاريخ الفكر الاجتماعى يلحظ على الفور أن كل مفكر أو فيلسوف كان يتأثر بالظروف المجتمعية التى عاشها من ناحية، وبتجربته الشخصية من ناحية أخرى . كما يلحظ أن الفكر الاجتماعى فى كل حقبة تاريخية كان يتخذ طريقين محددين : أولهما فكر مثالى خيالى يوتوبى ، وثانيهما فكر واقعى موضوعى . وبين هذين الطريقين اتخذ كل فيلسوف أو مفكر اجتماعى مساره ، محاولا إثبات وجهة نظره ، ومؤكدا قضاياها سواء بالمنطق العقلى أو بالدليل الواقعى .

وعلى مسار الفكر الاجتماعى علامات وأعلام ، كان لها تأثيرها فى توجيه هذا المسار - مثاليا وواقعيا - نحاول فى الصفحات اللاحقة عرضها من خلال خمسة فصول . يعالج أولها الفكر الاجتماعى فى الفلسفة اليونانية ، لدى أفلاطون وأرسطو ، ويتناول ثانيها الفكر الاجتماعى فى الشرق لدى الفارابى وابن خلدون والمقرئزى . ويعرض ثالثها الفكر الاجتماعى فى أوروبا لدى أوغسطين والاكويينى وماكيافيللى وتوماس مور وجان بودان ومونتسكيو وفولتير وجان جاك روسو . ويتناول الفصل الرابع مولد علم الاجتماع الحديث لدى أوجست كومت وكارل ماركس وهربرت سبنسر ، ويعرض الفصل الخامس لاربعة من رواد العلم وهم دوركايم وفيير وسمنر وكولى . وسوف يلاحظ القارئ أن ميلاد هذا العلم كان على يدى ابن خلدون ، وأن تسميته كانت بطريق أوجست كومت ، وأن أرساء قواعد منهجه كانت على يدى دوركايم .

وأرجو بهذا الكتاب أن أكون قد قدمت للمكتبة العربية اسهاما يفيد دارس علم الاجتماع . والله الموفق .

غريب سيد أحمد

رشدى - الاسكندرية

يناير ١٩٨٦

الفصل الاول

الفكر الاجتماعى فى الفلسفة اليونانية

مقدمة

المبحث الاول : افلاطون

المبحث الثانى : ارسطو

تقويم الفكر اليونانى القديم

الفكر الاجتماعي في الفلسفة اليونانية

بدأ الشعب اليوناني في القرن السابع قبل الميلاد عهدا جديدا من التفكير العقلي الحقيقي ، كما شاء لذلك التفكير أن ينبت ويتابع نماءه وتطوره • ولم يكن القرن الخامس قبل الميلاد يدرج بخطاه في مجرى الزمن الا والبيئة اليونانية تزخر بمختلف ضروب الثقافات العقلية والفنية ، لها مدارسها وزعماءها وأتباعها المتخصصون المجدون.

وكان حملة لمواء الفكر في ذلك العصر فريقين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسوفسطائيون ، كان الأولون يجرون وراء مطلوبات بعيدة الخيال ، ويحاولون الوصول الى أسرار الطبيعة المغلفة عن أصل العالم وكيف وجد ، والى أى شئ سيصير ؟ وكان السوفسطائيون يتجرون بالعلم ويتلاعبون بمبادئ الاخلاق، ويطمسونه معالم الحق، ويبيذرون بذور الشك في كل مكان ، حتى انكروا حقيقة الفضيلة والعدالة فيما انكروه من حقائق الاشياء • وجعل بعضهم الحق في جانب القوة دائما ، يدور معها وجودا وعدما ، فكان هذا المبدأ شر مآشرع من البدع ، وأسوأ ما اخترع من الضلالات ، وأقصى نكبة يستهدف لها الضعفاء في كل مكان وزمان •

في هذا القرن ولد سقراط ، مؤسس الفلسفة ومعلمها الاول ، فغما في هذه البيئة وترعرع وشب واكتمل • وكان له من مواهبه الفطرية ، ما جعله هو نفسه هبة من هبات الانسانية التي قلما يسمح بمثلها الزمان • زهد سقراط في أسلوب الميتافيزيقيين ، كما احتقر أسلوب السوفسطائيين الذين يستغلون فساد روح هذا العصر ليزيدوا الامور فسادا • ولذا أعرض عن طريق الميتافيزيقيين ، كما أعلن الحرب على السوفسطائيين حتى انتصر عليهم ، وأصبح زعيم فلسفة أثينا بلا منازع • رأى أن يكون منهجه الثقافي دائرا حول هذا الكائن الانساني قبل كل شئ، لكي يحقق له حياة سعيدة ، فذلك أولى من عبث الميتافيزيقيين وضلالات السوفسطائيين • وكان السوفسطائيون

يقولون باللذة غاية لأفعال الانسان اعتقادا منهم بأن الطبيعة البشرية لا تعدو أن تكون شهوة وهوى ، فقالوا : لن تكون سعيدا متى خضعت لقانون ، فمن حقه أن تستخدم ذكائك في اشباع شهواتك وتحقيق سعادتك ، وان اقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى وتتظاهر بالتقوى والاستقامة . أما سقراط فقد رفض هذا الموقف برمته ، ونفر من القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالسعادة التى تقوم عنده فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى . ورد الانسان الى حياة الاعتدال ، وحتى عرف الانسان ماهيته وأدرك خبره أنه لامحالة . لان الفضيلة وليدة المعرفة . فمتى عرفت الخير حرصت على فعله ومتى أدركت الشر توخيت أن تتجنبه . ولا يأتى الشر الا من جهلة . وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين الفضيلة والمعرفة ، وهى علاقة ميزت سقراط وأغلاطون وكادت تشيع فى الفكر اليونانى كله .

رسم سقراط طريق السعادة الانسانية ، وجمع عناصر السلوك الذى يؤتيها جمع حكيم نافذ البصيرة . فرأى فى معرفة المرء بنفسه وبالعالم الخارجى عنصرا هاما ، اذ أضيف اليه عرفان المرء كيف يوفق بين مطالبه وبين ظروف بيئته ، كان حريا أن يكون كنزاً من الحكمة لا يخشى من احتيازه أية كارثة من كوارث الدهر . رأى أن يبحث فى الحقائق التى تحويها نفس كل انسان باستعداد فطرى . وهى بين جنبيه دائما ، فمعليه الا أن يتنبه لها . ومن ثم أخذ نفسه بالبحث لتحديد معنى العدالة - والمعدل - والصالح - والمصالح - والباطل - والفضيلة - والريضة - والسعادة - والقناعة - وغير ذلك من كل ما يجلى فكرة الخير والشر فى أظهر صورها .

جعل سقراط للفلسفة موضوعا هو الانسان ، وغرضا هو تنظيم الحياة الخلقية والاجتماعية . ولم يكتب سقراط شيئا نبذ أن تعاليمه تستخلص مملكته تلميذاه زينوفون وأغلاطون . فالاول ذكر تاريخ

حياته ودحض مطاعن خصومه ، والنأنى شرح آرائه السياسية والاجتماعية ، ولكنه صاغها بأفكاره الشخصية .

ولسقراط أسلوبان : أحدهما جدلى خاص بالتعليم ، والثانى نظرى يتعلق بالعلم ذاته ، ويعد سقراط مؤسس علم الاخلاق . ومن أقواله : « ان السعادة غاية أعمالنا وميولنا » . وقد كان سقراط يعتقد بوجود اله واحد أزلى ، ووجود الله ثابت عنده ، بدليل أن لكل معلول علة ، فلكل فعل فاعل ، ولكل فاعل عاية (١) .

وقد أكد سقراط أن الانسان يفعل بطبيعته « الصواب » الذى تنطوى عليه هذه المبادئ العامة - عندما يعرفه : لانه سيدرك أن عدا «الصواب» فيه أكبر قدر من المنفعة له (وهو بذلك يتفق مع السوفسطائيين في أن الانسان أنانى بطبيعته يبحث أولا عن منفعة الخاصة ، ولكنه لم يتفق معهم في تحديد هذه المنفعة) (٢) .

ومن ناحية أخرى ذهب سقراط أيضا الى أن الانسان اجتماعى بطبيعته ولايستطيع أن يعيش بمفرده ، وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الانسان الاجتماعية ، ومن ثم فإن الانسان والدولة يكونان معا كلا اجتماعيا ولايمكن أن يكون لأحدهما أهداف تتناقض أهداف الآخر . فالصواب بالنسبة للانسان هو نفسه «صواب» بالنسبة للدولة . ولما كان هذا الصواب كلى - الذى يشمل مصلحة الانسان ومصلحة المجتمع معا - هو جوهر «الفضيلة» وكان الانسان بطبيعته يفعل الصواب عندما يعرفه ، فإن سقراط ذهب الى أن «المعرفة» هى «الفضيلة» ذاتها ، وبالتالي فإن (الفضيلة هى المعرفة)

(١) د . أحمد عبد القادر الجمال ، مقدمة في أصول النظم الاجتماعية والسياسية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٧ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٢) د . عبد الكريم أحمد ، النظرية السياسية ، ص ٢٦ ، ١٠ .

وهو الشعور الذى جعله أفلاطون - تلميذ سقراط - أساس نظريته السياسية (١) •

ومن أناحية السياسية البهتة لم يكن لسقراط آراء سـوى ما يستنتج من المبدأ العام الذى يربط بين «الفضيلة» و «المعرفة» • أولئك الذين يتولون مهام الحكم يجب أن يكونوا أكثر الناس معرفة بأولئك الذين يتولون مهام الحكم يجب أن يكونوا أكثر الناس معرفة بالسياسة • ولكن المفهوم الديموقراطى الاثنى الذى يجعل «الفرقة» أحد الأسس الرئيسية فى اختيار الحكام ينطوى على مبدأ أن كل شخص يعتبر صالحا كسياسى ولو لم تكن لديه أية معرفة بالمبادئ الأولى للسياسة • ولذلك هاجم سقراط أسلوب الديمقراطية الاثنية فى الحكم ووصفه بأنه غير علمى • وطلب بتربية المواطنين سياسيا واختيار الحكام من بين من يثبت أنهم أقدر من غيرهم على القيام بمهام الحكم علميا • وسيلخ هذا المفهوم ذروته عند أفلاطون فى صورة الملك الفيلسوف « الذى جعله قمة التنظيم السياسى فى الجمهورية » •

أما تعاليمه الاخلاقية ، فمع أنها كانت أولى التجارب فى فلسفة الاخلاق ، فما من شك فى أنها شاهد حق بحكمته وكفايته • كان من الحقائق الاخلاقية التى كشفت عنها ذلك المبدأ الهام (مبدأ المعرفة) معرفة المرء بنفسه قبل كل شيء ، ومعرفته بحقائق الاشياء بالاولى يتجنب التهور والاندفاع فيما لا طاقة له به ، وبالاخرى يتم له الحكمة والتمييز • وكان من الطبيعى أن يكون له ناقدون فى هذا الرأى حتى من تلاميذه • وكان أفلاطون تلميذه المخلص يرى أن يضيف الى تلك المعرفة لإدراك الفنون الصافية لكى تتم السعادة • أما أرسطو تلميذ أفلاطون فقد رأى أن المعرفة ليست الا أمورا نظرية لا تحقق السلوك

الفاضل • وأنه كم من عارف عالم ولا فضيلة له • بل كم من عارف عالم وهو غارق في الرذيلة • أما عن آراء سقراط في السعادة فإنها تدور جهوده في البحث والاستقراء خير تصوير • فالسعادة عنده قبل كل شيء هدف الطبيعة الانسانية • ومن السعادة ما هو منحة يتلقاها بعض ذوى الحظ دون كد أو كفاح • وعى عند سقراط الكادح المكافح لا تزيد في قدر الذين يقسم لهم الحظ أن ينالوه •

وكان سقراط حريصا على أن يحوط (هذه السعادة) بسياج حصين لا يعرضها للزوال بتقلبات الدهر • وكان من جهة أخرى يريد أن يقرب نبيه إلى المحرومين من هبات الحظ اندنيوى • لذلك لم يجعل من أسبابها المال والجاه والنسب وشرف المولد والجمال والصحة ولا شيئا ماديا آخر • أثما عنده لا تمنحو نفاقة كل غافل متبصر يستطيع أن ينسجم مع بيئته التي يعيش فيها • يستطيع أن يوفق بين ارادته وبين ظروف حياته المحيطة به • يستطيع أن يفكر كلما وقعت به • واتقمة ، حيث يرضى ذو المعاهة عن عاقبته ، والفقر عن فقره القديم الخلة عن دمايته ، ومتواضع المنبت عن أصله ومنبته • لذا كان ذلك هو ملاك ، ولن يكون غيره • ليست السعادة عند المتبصر أمرا بعيدا عن نفسه • أنها في داخل نفسه ، يستطيع أن يلمس مكانها منه متى عرف كيف يكيف ارادته وفق الظروف • وكيف ينظر إلى الامور على ذاتياتها دون عرضياتها الزائلة • أن المال نلزال ، والجسم -ال للزوال ، وشرف المنبت للزوال ، والصحة والشباب بل والحياة كلها إلى زوال • أما الباقيات الصالحات فهي فضائل النفس التي تجعل صاحبها راضيا عن نفسه وعن حظه المتسوم : أن يكون متبصرا ، قانعا بحظه • لهذا كانت القناعة عند سقراط سيده الفضائل العملية • كما خص العدل بنصيب من عنايته ، لأنه قوام النية الاجتماعية بدعائها • ولم ينس أخيرا أن يعمل على دعم العقيدة في الله لأنها من الاسس الهامة للسعادة •

رد سقراط الاحكام الخلقية على الافعال الانسانية، الى مبادئ

عامة تتخطى الزمان والمكان ، وأنه كان أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تتناسب به خيرية الافعال وشريرتها ، وأنه أقام موقفه على أنقاص الرأى السوفسطائى الذى جعل الاحكام الخلقية جزئية متغيرة ، ومقاييس الاخلاق وليدة ظروفها وأحوالها .

ومن عجب أن تلك المعرفة التى نقدتها أرسطو تلميذ تلميذه ، وحاول أن يبين عن زيفها ، قد سارت مسافة أثنين وعشرين قرنا من الزمان لكى يتلقفها (سبينوزا) أحد فلاسفة القرن السابع عشر ، فيضفى عليها من بيانه وروائع بصيرفته مايرفعها الى أوجهاين جميع المبادئ الاخرى السامية .

المبحث الاول

أفلاطون

- ١ - حياته •
- ٢ - المؤثرات الفكرية •
- ٣ - مؤلفات أفلاطون •
- ٤ - نشأة الدولة •
- ٥ - نظم الحكم •
- ٦ - المدينة الفاضلة (الجمهورية) •
- ٧ - دولة القوانين •
- ٨ - نظام الطبقات •
- ٩ - الاضطرابات الاجتماعية •

أفلاطون

هناك خلاف حول الشهر والسنة التي ولد فيها (أفلاطون) ، فهناك من يذهب الى أنه ولد في سنة ٤٢٧ ق.م • أو ٤٢٨ ق.م • أو ٤٢٩ ق.م • أو قبيل ذلك • وكذلك فهناك خلاف ، هل ولد في شهر مايو أم يونيو وحسب اتفاق معظم المؤرخين فان (أفلاطون) قد ولد في شهر مايو عام ٤٢٧ ق.م • في جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا •

أخذ (أفلاطون) بنصيب وافر من الادب اليوناني والعلوم الرياضية • ثم قرأ كتب الفلاسفة واستمع الى أحد أتباع (هيراقليطس) ، ولما تاهز العشرين عرف سقراط ، فأعجب به ولزمه الى النهاية ثمانى سنين • وكان من شهود المحاكمة ومن رواده في السجن • بعد ذلك لحق باقليدس في ميفارى ومكث هناك حوالي ثلاث سنين ، ثم سافر الى مصر فقصى فيها مايقرب من العام ، واتصل بالمدرسة الكهنوتية في عين شمس • وعاد الى وطنه وبقى فيه نحو سبع سنين ، وفي تلك الفترة بدأ يكتب وينشر • ثم رحل الى جنوبى ايطاليا ، وعرف هناك بعض كبار الفيزيائيين • وعبر المضيق الى صقلية الجابلة لرغبة ملك سراقوسة • ولكن نشأ بينهما خلاف فلم تطل اقامته عنده فرجع الى أثينا • أنشأ في عام ٣٨٧ ق.م • مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان اكاديموس فسميت لذلك الاكاديمية • وكانت أشبه شئء بجامعة تدرس فيها جميع علوم العصر • يتوهم بتدريسها جماعة من العلماء بأشراف (أفلاطون) وظل وهو يعلم ويكتب أربعين سنة حتى توفي عام ٣٤٧ ق.م • أو عام ٣٤٨ ق.م •

المؤثرات الفكرية :

عاش (أفلاطون) فيما بين عامي ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م. في زمن كان وطنه أثينا يعمى من أزمة قاتلة . اذ كان عهد بركليس الزاهر قد ولى ، وتمكنت أسبرطه من الفوز على عدوتها أثينا بعد كفاح طويل مرير . فشاهدت أثينا فترة من حكم الطغاة ، استعادت بعدهم النظام الديموقراطى .

وان أنقشب (أفلاطون) الى الطبقة الارستقراطية ، الا أنه كره المجتمع الاثينى بوعاب عليه تفانيه فى حب المادة . وكان قسوام المجتمع نظام الرق ، فكان الأرقاء يقومون بالاعمال الزراعية والصناعية ، أما النبلاء فتولوا الواجبات الادارية والحربية ، فأنعدمت بذلك من المجتمع روح البحث الحر فى المشكلات الاقتصادية (١) .

لم يكن (أفلاطون) من الفلاسفة الذين كانوا يعيشون فى برج عاجى ، أو يفهمون الفلسفة على أنها البحث عن الحقائق الميتافيزيقية المجردة بصرف النظر عن صلتها بالحياة العملية وأنما كان ينظر دائما ويصور الاحوال السياسية التى سادت فى أيامه وموقفه منه - ، واشتمزاز نفسه من مفسدها سواء من جهة الحكام ، أو من جهة القوانين والتقاليد .

وكانت أثينا فى ذلك الوقت مسرحا لصراع ضخم بين حزبين سياديين كبيرين ، بين أنصار الديموقراطية ، وأنصار حكم القلة «الاوليجاركية» ، يستعين كل فريق منهم بالاحزاب المائتلة فى الدول والمدن الاخرى فى بلاد الاغريق وخارجها . وقد عزا (أفلاطون) هذا الصراع أساسا الى الاختلاف الكبير بين الناس فى المصالح الاقتصادية بين أغنياء يملكون وبين فقراء لا يملكون ، وأكد أن مجتمع

(١) مؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة : بحث فى النظام الاقتصادي عند الآداب المثاليين ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ١١-١٢

المدينة (الدولة) ينقسم في الحقيقة الى مدينتين تتعارض مصالحهما .
وان ذلك لابد أن يؤدي الى صراع وشقاق يستحيل معها «الحياة
المتناسقة» التي أعتبرها مفكروا الاغريق الهدف الاصلى من المجتمع
السياسى فضلا عن أن تطبيق نظام الديمقراطية الاثينية كان في هذه
الفترة قد أثبت ملاحظه سقراط من أن أسلوبه يؤدي فعلا الى
استيلاء الديماغوجيين من محترفى اثاره الجماهير واستغلالهم
لمصالحهم الخاصة على أهم مناصب الدولة ، ومن ثم انحط مستوى
الاداء فى الخدمة العامة وأدى عدم كفاية الموظفين عموما الى تسرب
الخلل فى المجتمع الاثينى ، فعمت الفوضى واستشرى الصراع
وانحلت الاخلاق وصار الامر يتطلب - فى نظر أفلاطون - تغييرا
جذريا فى الاوضاع والمؤسسات القائمة ، وهذا ، كرس له جهودهم (١)

ولفت انتصار اسبرطه نظر (أفلاطون) الى نظمها ، فتأثر بهما
كتابه «الجمهورية» اذ عمل الى اقتباس الكثير من نظم اسبرطه فى
الحكم مخلفا وراء ظهرانيه النظم الحرة التى ألفتها المدن اليونانية
الآخرى وفى طبيعتها اثينا . وقادته أفكاره تلك الى مغارضة المدرسة
السوفسطائية لأنها رنت الى أن يحيا الافراد فى الدولة بتمتعين
بكامل المساواة والحرية ، ووضعت نظرية مضمونها أن الفرد قد
حريته وسعاداته بقيام النظم السياسية ، وطالبت بالعودة الى
الحياة الاولى ، حياة الطبيعة والحرية المطلقة .

ولقد أعتنقت المدرسة الرواقية هذه الافكار فيما بعد . فأنكرت
الاختلافات الطبيعية والوطنية ، ونادى كبير فلاسفتها (زينو) بالغاء
الدولة والاضاع السياسية والقانونية والقيود الاجتماعية ، تحقيقا
للمساواة التامة بين أفراد الجنس البشرى (٢) . وعليه تعتبر آراء

(١) عبد الكريم أحمد ، النظم السياسية ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢-١٣ .

(أفلاطون) رد فعل ضد الاتجاهات الفلسفية التي اتسم بها عصره .

ويلاحظ أن (أفلاطون) كان يذكر بعض أفراد أسرته افتخاراً أو عبثاً ، فقد عاش طفلة حياته مؤمناً بأن صلاح الدولة في اقتران الفلسفة بالسياسة واتصاف الحاكم بالحكمة . وقد نشأ في بيت من الحكام ، وكان أجداده من الملوك والمشرعين ، فلاغربة أن ينسج على منوالهم ، ولكنه أضاف إلى السياسة الماثورة شيئاً جديداً هو الفلسفة (١) .

وأهم شخصية أثرت في تفكير (أفلاطون) هو سقراط الذي ورد في أغلب محاوراته ، ويعرض مذهبه الفلسفي والسياسي والاجتماعي على لسانه ، كما نرى أخيراً أفلاطون ، (غلوكون) و (أديمانتوس) يظهران في «الجمهورية» .

وجاء (أفلاطون) مقتفياً آثار استاذة سقراط، مخلصاً لتعاليمه، حتى جعل سقراط البطل الأول لقصصه الفلسفية ، وعلى الاخص فيما يتعلق منها بالسلوك الانساني . وعلى لسانه حكى (أفلاطون) أكثر ما أراد أن يعلمه للناس من علم وحكمة وصعد بأخلاق سقراط إلى سماء الميتافيزيقا ، وربط بين الاخلاق الارضية والاخلاق السماوية برباط كان يرى أنه كفيل بتحقيق سعادة الانسانية ، رأى الخير في معرفة الانسان بعالم المثل العليا والايمان به . كما رآه في معرفة المرء بطوايا نفسه ، وكيف يوفق بين عقله وشهواته ، فلا يعطى أحد الطرفين أكثر مما يجب .

وأن نظرة فاحصة لتريثنا أن تلميذ سقراط لم يكن أقل من استاذة نضوجاً واعتماداً على النفس وأصاله في التفكير . وإذا كان

(١) أحمد نؤاد الاهواني (أفلاطون) مجموعة نواحي الفكر الغربي ، العدد الخامس ، دار المعارف ، ص ١٠ .

(أفلاطون) أول فيلسوف غزا انتاجه الفلسفى العالم فى مؤلفات كاملة بلغت حد الروعة ، فان تواضعه واخلاصه يأتين عليه الا ان ينسب أكثر أفكاره وأنصرها الى أستاذه ، سقراط الذى لم تمكنه ظروف حياته ، وجهاده الحار فى سبيل المثل العليا من التأليف ... نعم ، اذا كان أستاذه قد فاته مجد التأليف وفخره ، أما لشواغله ، وأما لزمه حتى فى مظاهر المجد كما كان شأنه ، فان تلميذه قد خلده بأروع الخلود ، كما خلده هو نفسه بأروع مثل من مثل البطولة والتضحية

هذا ويعرض (أفلاطون) مذهبه وحلوله لمشكلات العصر وأصلاح المدينة من جميع نواحيها سياسية كانت أم ثقافية أم فنية ... فى محاورات عدة ، تبدأ بالجمهورية وتنتهى بالقوانين (١) .

وإذا كانت الفضيلة غاية الفرد ، فهي أيضا غاية الدولة . وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية النفس الإنسانية ، فهو أيضا غاية الدولة . وقد شرح (أفلاطون) نظريته فى الدولة فى عدة محاورات أشهرها «السياسى» و «الجمهورية» ثم (النواميس) . والمحاورتان الأولىان تشابهان تقريبا فى النظرية العامة التى يقدمها عن المدينة الفاضلة . أما «النواميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» و «السياسى» (٢) .

مؤلفاته :

لا يهمنى فى مجال البحث عن التفكير الاجتماعى الا مرجعين أساسيين لأفلاطون وهما الجمهورية والقوانين .

أما عن «الجمهورية» فعنوانها باليونانية *Politeia* أى

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، خلاصة الفكر الاوربى ، سلسلة البنايين ، الطبعة الثالثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٤ ، ص ٢١٨ .

سياسة المدينة ، وهذا هو أيضا عنوان كتاب «السياسة» لأرسطو .
وقد ترجم العرب «بوليتيا» أفلاطون بالمدينة الفاضلة . أما الترجمة
السائدة في الغرب اليوم فهي «الجمهورية» . وقد وضع القدماء
تحت العنوان اليوناني عنوانين آخرين يفسران موضوع المحاورة ،
أحدهما «الجمهورية» والآخر «في العدالة» والأول يوحي بأن موضوع
المحاورة (السياسة) ، والثاني يوحي بأن موضوعها (الاخلاق)
والواقع أنه من المجازفة تحديد موضوع «الجمهورية» . أنها تشمل
كل شيء يتعلق بالانسان من أخلاق وسياسة وتربية وفلسفة واجتماع
وتاريخ . وإذا كانت تبدأ بالسؤال عن العدالة ماهي ؟ فالجواب عن
ذلك في المدينة الفاضلة كلها (١) .

أما محاورة «القوانين» فتبدأ بالسؤال عن مشرع القوانين
من هو ؟ والجواب عن ذلك أنه الله . فهو عند أهل كريت زيوس ،
وعند أهل مقدونيا أبوللون ، والذي يرمى اليه (أفلاطون) من ذلك
أن القانون الهى . أى خالد أزلى له طبيعة ثابتة والانسان الهى
كذلك بالعقل المودع فيه ، والعدل هبة من السماء كما قال فى ملح-ق
(القوانين) . فالحق هو النموذج الذى يتشبه به الانسان ويحاكيه
أما فى سلوكه الفردى أو الاجتماعى . ان أفلاطون لا يفصل بين
الاخلاق والسياسة ، ولا كذلك أرسطو (٢) .

وتختلف سياسة (أفلاطون) فى «القوانين» عما كانت عليه فى
«الجمهورية» وتدل على عمق فى التفكير وخبرة واسعة . فتراه يتخلى
عن الشيوعية والشراكة فى الاملاك والنساء . انما ما يشترك فيه
الكتابان هو ضرورة التربية تحت اشراف الدولة ، وضرورة الخضوع
للأهلية والتمسك بأهذاب الدين ، لان البشر هم «ملك للأهلية» فالأهلية

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٣

الاولى من التربية هي غرس المبادئ الدينية في قلب الشبيبة ،
واعتبار الكفر جنائية لا تغتفر •

نشأة الدولة عند افلاطون :

يرى (افلاطون) أن الجماعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية
التي لا يمكن اشباعها الا بتعاون الافراد • اذ لا يوجد انسان كامل ،
بمعنى أنه لا يوجد انسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية
بمفرده • وهذا يعنى أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو -
الحاجات الاقتصادية وتبادل الخدمات بين الافراد في المجتمع ووظيفة
الدولة هي ايجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الامراد
وتحقيق اشباع الحاجات المختلفة • ووظيفة الافراد هي القيام بتنفيذ
الاعمال التي تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية • وتتوقف أهمية
الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذي يقدمه للمجتمع (١) •

أى أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه
وافتيقاره الى معونة الآخرين • ولما كان كل انسان محتاجا الى معونة
الغير في سد حاجاته ، وكان لكل منّا احتياجات كثيرة ، لزم أن
يتألب عدد عديد منا ، من صحب ومساعدين في مستقر واحد • فنطلق
على ذلك المجتمع أسم مدينة أو دولة • فيتبادل أولئك الاشخاص
الحاجات وكل منهم عالم أنه سواء كان آخذاً أو معطياً ، في ذلك
التبادل فالأمر عائد الى فائدته الشخصية (٢) • وعليه فان الدولة
انشأت مسدا لحاجاتها الطبيعية •

وبناء على ماسبق حاول (افلاطون) جاهدا أن يشيد معالم الدولة
مثالية في ضوء القدرات الفطرية والغريزية • اذ بين أن الناس في

(١) بطرس بطرس غالى ، ومحمود خيرى عيسى ، المدخل الى
علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ ، ص ٥٥-٥٦ .
(٢) افلاطون ، الجمهورية ، ص ٤٤

المجتمع ، يدخلون في علاقات مشتركة ، حيث يتقسم العمل بينهم ، ويتقضى ذلك أن يكون لكل انسان نماذج من العمل معروفة ، اذ أنه يعتقد أن الفرد والمجتمع المحلى يتحددان اذا ما اقتصر كل انسان على ما يجيده (١) . وكذلك فان وجهة نظرة هذه انما تنطوى على مبدأ اقتصادى هام ، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص حيث لدى كل فرد من البشر استعداد خاص لنوع من الاعمال ، وفى غيـره استعداد لعمل آخر .

وحيث أن الدولة انشأت لـسد الحاجات ، فأول تلك الحاجات وأهمها القوت ، وثانيها المسكن ، وثالثها الكسوة وهكذا . ولذلك نراه يبدأ بالزراع ثم البناء ، فالحائك ، ثم الاسكافي (٢) وقد يمكن أن ننظر الى تصنيف الناس على هذا النحو على أنه تصنيف على أساس مهني ، ولكن هل أراد (فلاطون) أن يكون ثمة تفاضل بين تلك المهن ، أم أنها ذات طبيعة طبقية واحدة ؟

واذا كان (أفلاطون) قد آمن ونادى بالتخصص وتقسيم العمل - كما سبق أن أشرنا - فإنه يرى أن العدالة تتحقق بوضع الافراد في مراكزهم الاجتماعية الملائمة ، وكذلك وفقا لخبراتهم . أما وسيلة تحقيق ذلك فهناك طريقتين : الشيوعية والتربية (٣) .

1) Reinhard Bendix & Seymour Lipset, Class, Status & Power : A Reader in Social Stratification, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953, p. 7.

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١٤٤-١٥٠ .

(٣) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٦٠-٦١ .

نظم الحكم عند أفلاطون :

يبدأ «أفلاطون» من المبدأ الذى أنهى اليه سقراط «الفضيلة هى المعرفة» ، وينتهى الى وجوب أن يتولى الحكم أكثر الناس «معرفة» - أى أفضلهم - المناصب العامة ، والمعرفة هنا عند أفلاطون هى القدرة على أستخلاص أفضل الأوضاع للتنظيم الاجتماعى بين «المبادئ العامة» لتطبيقها بهدف وصول المجتمع الى «الكمال» • وأولئك الذين لديهم القدرة المطلوبة على ذلك هم بالضرورة قلة من الناس هم الفلاسفة • وهذه القلة هى التى يجب أن يترك لها تنظيم المجتمع والقيام بعمليات الحكم فيه • فالدول لاتنصلح حالها حتى يصير الفلاسفة ملوكا ، أو تتوفر لدى الملوك والامراء قدرة الفلاسفة وروحها (١) •

بين «أفلاطون» فى «الجمهورية» أنواع الدول أو أنظمة الحكم، وجعل أفضل أنظمة الحكومة الدولة المثالية ثم يليها الدولة التيموقراطية وهى فى الواقع تمثل الدولة المثالية حين فسادها ، ثم تليها الدولة الاوليجاركية أو حكومة الاغنياء ، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط ، ثم تتطور الاوليجاركية الى ديموقراطية ثم الى حكم الطاغية وهذا هو أسوأ أنواع الحكم (٢) •

وعليه ، فهو يقسم الحكومات الى خمسة أنواع كبرى ، هى الارستوقراطية والتيموقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والاستبدادية ، ومن ثم كان هناك خمسة أنواع عظمى من صفات الافراد تطابق أنواع الحكومة الخمسة ، لان الدولة نتاج اف-سراد أهاليها ، فيرجع فى درس سجيبتها الى درس سجيبتهم (٣) •

(١) عبد الكريم احمد ، مرجع سابق ، ص ٢٠

(٢) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ،

ص ٦٨
(٣) افلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٢١٠

أما في «السياسة» فيضع تقسيماً آخر يتلخص فيما يلي :

١ - **الدولة المثالية** : وهي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف وتتميز بالمعرفة الكاملة ، ولذلك لا تتقيد بالقوانين ، وهي دولة الهبة لا يتيسر وجودها في هذه الدنيا •

٢ - **الدولة الزمنية** : وهي ستة أنواع ، ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهي :

- أ - حكم الفرد الذي يتمثل في الملك المستنير •
- ب - حكم الأقلية الارستوقراطية •
- ج - حكم الأقلية المعتدلة •

وثلاثة منها لا تتقيد بالقوانين وهي :

- أ - حكم الفرد الاستبدادي أو الطاغية •
- ب - حكم الأقلية الاوليغاركية •
- ج - حكم الديمقراطية المتطرفة أي الغوغاء •

وهو يحبز أنواع الدول التي تتقيد بالقوانين ، ويصف القانون بأنه قوة تقدمية بدونها ينحط المرء الى مرتبة الحيوان (١) •

أما في «القوانين» فيقترح (الدولة المختلطة) لكي يحقق بهما الانسجام العام عن طريق توازن القوى • والدولة المختلطة تجمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ، ومبدأ الحرية في النظام الديموقراطي (٢) •

وفي هذا الصدد يعرض (أفلاطون) في «الجمهورية» ثلاث

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٦٨-٦٩.

(٢) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٦٩.

وجهات نظر في «العدالة» احداها هي وجهة النظر التي تذهب الى ان العدالة هي مجموع المعايير التي يحددها الناس في ظروفهم التي يعيشون فيها وكما تمليه طبيعتهم البشرية ، ولما كانت هذه الطبيعة انسانية ، فان العدالة في هذه الحالة لا بد أن تكون ما يفرضه القسوى على الضعيف •

ووجهة النظر الثانية ، هي ذلك المفهوم الذي كان سائدا في الفكر الاغريقي قبل السوفسطائيين • وهو أن للعدالة مفهوما موضوعيا مطلقا لا يتغير بتغير الظروف التي يعيش فيها الناس • وأن هذا المفهوم تتضمنه مبادئ عامة أزلية يمكن اكتشافها بالفعل • والثالثة وجهة نظر بين الاثنين ، تقوم على أن العدالة ليست حقيقة أزلية مطلقة كما اتفق سقراط وهي حكم القوى على الضعيف الذي يصوره السوفسطائيين ، بل هي في الواقع ما يقرره الناس في صورة تفاهم بينهم جميعا على ألا يتعدى أحد مهما كان قويا على الآخر مهما كان ضعيفا (١) •

المدينة الفاضلة عند افلاطون :

عند معرض حديثنا عن منشأ الدولة — لدى افلاطون — تعرضنا الى أن الانسان محتاج الى غيره كيما يستمر في الحياة • وأشرنا الى أن (افلاطون) في حديثه عن تلك الفلسفة انما كان يشير الى التخصص وتقسيم العمل ، اللذان يعتبران أساسين في المدينة الفاضلة أو المدينة السعيدة •

وبذلك تحتوى الدولة في بدء نشأتها على الزراعة والبناء — والحكمة والاساكفة ، يضاف الى هؤلاء — لاول وهلة — النجارون والحدادون والرعاة • ومع الزمان تنشأ التجارة الخارجية التي

(١) عبد الكريم احمد ، مرجع سابق ، ص ٣٢—٣٣ .

تستلزم زيادة المنتجات في الوطن ، لدفع بدل الواردات من الخارج .
وأزدياد المنتجات يستلزم وجود طبقات من الباعة وأصحاب المخازن
والصرافين . وتحتاج الأمة الى تجار وبحارة ومستخدمين وعمال .
واذا نشأت الأمة على هذا النسق حصلت على حاجاتها ، اذا لم يزد
عددها على ثروتها نسبيا . على أنها اذا جهزت بالكماليات مع
الحاجيات لزمها طهارة وحلوانيون وحلاقون وممثلون وراقصون
وشعراء وأطباء . وذلك يستلزم طبعا مجالا شاسعا . وقد يفضى الى
أستباحتها في الحرب مع جيرانها ، فتحتاج الى جيش دائم وطبقة
حكام (١) .

وتقوم «المدينة الفاضلة» على التربية من ناحية والشيوعية من
ناحية أخرى . أما عن «التربية» ففي الكتاب الثاني والكتاب الثالث
يحدثنا (أفلاطون) عن تربية الحكام ، وماهى الدروس التى ينبغى أن
يتلقاها الشباب حتى يصلوا الى مرتبة الحاكم الفيلسوف . وكذا
طرق التربية لمسائر أعضاء المدينة . وأما عن «الشيوعية» فهي قاعدة
تطبق على طبقة (الحراس) - الجند - فقط ، أما الشعب فلهم أن
يمتلكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكا شفعيا ، وأن يستغلوها
ويتاجروا بنتائجها كما يرون . ولهم أن ينشئوا أسرة دون أن يقيدهم
الحكام بغير تحديد النسل (٢) . وتدوم المدينة الفاضلة مادام الحكام
معنيين بتربية الاطفال .

والمدينة الفاضلة هى التى تمتاز بالفضائل الاربعة الرئيسية .
الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . فالمدينة حكيمه بحكامها ، مقدمه

(١) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ٣٢-٣٣ .

(٢) إبراهيم بيومي مكتور ويوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ،
الطبعة الاميرية بالقاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٢١ .

بجيشها ، معتدلة بعفة أهلها بموعدة حين يقوم كل فرد بالعمل الذى يصلح له (١) .

وللحفاظ على الوحدة فى الدولة لابد من سن قوانين تتضمن أربعة أمور مهمة هى : اشتراكية النساء والاولاد ، والتماريـن الرياضية والخلفية للرجال والنساء على السواء ، والتربية العلمية والسياسية وتأمين قيادة الدولة من قبل الفلاسفة . أما الجماع فيكون بالقرعة تحت رقابة أولى الامر لانجاب نسل منتخب (٢) .

دولة القوانين عند افلاطون

تختلف دولة «القوانين» عن دولة «الجمهورية» فى كثير من الاوضاع . فالروح العامة فى «القوانين» روح دينية مسالمة واقعية ، ويظهر هذا واضحا أولا فى اختيار المكان الذى مستشأ فيه الدولة . فهو يقول أن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة . وتظهر هذه الروح أيضا فى العقاب فى الدولة الجديدة . فالجريمة هى تلك التى تكون ضد الدين ، والعقوبة الكبرى هى العقوبة على هذه الجريمة . ويجب أن يكون كل شئ مرتبا على هذا الاساس ، فليكن الدين للناس جميعا ، ويكون هو الروح السائدة فى منشآت الدولة (٣)

ومن الناحية الاقتصادية تلاحظ أن الملكية لن تستبدل بهما الشيعية ، بل سيحافظ على الملكية الى حد ما . فليس ثمة ملكية مطلقة ، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الافراد على السواء (٤) .

(١) أحمد غزاد الاهوانى ، افلاطون ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .

(٢) حنا اتفاخورى و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الاول : مقتضات علمة ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٥٧ ص ٧٠ .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٧-٢٢٨ .

ومن الناحية الاجتماعية، نجد أن الزواج لم يعد زواج الشيوخ وأما أصبح الزواج حقيقيا • بمعنى الزواج الاحادى ، لكن يجب أن يفيد هذا الزواج تقييدا تاما ، بمعنى ألا تتم مراسيم الزواج الا باستشارة من الدولة (١) • أما الاولاد فهم لا يزالون أولادا للدولة ، وهم ملك للدولة من البداية ، فعليها أن تعنى بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «القوانين» عنها في «الجمهورية» بعض الاختلافات فقد كانت التربية في «الجمهورية» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التى ينتسبون اليها ، أما هنا فالتعليم عام •

ومن الناحية السياسية ، وجدنا أنه بدلا من هذه الطبقة الاريمستوقراطية الاولى ، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد (أفلاطون) يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين • والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن الاول رجل قد أكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فقط ، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها • وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين (٢) •

نظام الطبقات عند أفلاطون

يفترض (أفلاطون) وجود تناسق كامل يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية • فليس ثمة هوة ساحقة تفصل بين الميول الطبيعية والواجب ، أو تفصل مصالح الافراد عن مصالح المجتمع الذى ينتمون اليه • ومحاولة (أفلاطون) ايجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معا ، أوصله الى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية هى (٣) :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨-٢٢٩

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٩

(٣) بطرس بطرس غالى وهجود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ٥٨

١ - سد الحاجات

٢ - حماية الدولة

٣ - حكم الدولة

ومن ناحية ثانية ، فإن (أفلاطون) يرى أن ثمة مبادئ أربعة تضافى على الدولة فضيلتها ، وهذه المبادئ هي :

١ - الحكمة

٢ - الشجاعة

٣ - العقبة

٤ - العدالة

وهو لا ينكر أن في كل منا نفس المبادئ الاصلية والوصاف التي في الدولة . ولا يرى أنها تسربت الى الدولة من غير هذا الاصل (١) . وبناء على ذلك يعتبر الدولة فرد مكبر .

وهنا تبرز أمام (أفلاطون) صعوبة مؤداها ، هل تتم كل الاعمال بقوة واحدة سائدة فينا ، أو أن هنالك ثلاث قوى تعمل كل منها على حدة في اعمالنا المختلفة ؟ فنتعلم بأحدها ونغضب بأخرى ، وبالثالثة نتوق نفوسنا الى لذائذ الطعام والشراب ، والتوليد ؟ أو أننا نعمل كلا من هذه الافعال بمجموع قوى النفس كتلة واحدة ؟ (٢) .

وبهذا يقسم (أفلاطون) النفس الى ثلاثة أقسام : فهي تتكون من الرغبة (الرغبة في الاشياء المادية) ومن القلب ومن العقل. والمهارة في التحكم بين موازنة هذه الاتجاهات الثلاثة ، وتوازن بين الفضائل الثلاث التي تتصل بهذه الاتجاهات ، الاعتدال والشجاعة والحكمة ، ويلزم أن يتمثل هذا المتوازن للروح الانسانية في المجتمع الذي يجب

(١) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١١٠

(٢) أفلاطون ، المرجع السابق ، ص ١١٠

أن يتشكل من ثلاث طبقات على حسب صورة الروح (١) •

فكما أن للنفس قوى ثلاث ، كذلك في المدينة طبقات ثلاث
الطبقة الذهبية ، وهى طبقة الحكام القائمين على تدبير المدينة والطبقة
الفضية أى طبقة الجنود الساهرين على حراستها ، والطبقة النحاسية
أى طبقة العمال المنتجين • ومن البديهي أن تكون الطبقة الذهبية
مؤلفة من أناس يسيطر عليهم العقل ، والطبقة الفضية من أناس
يتصرفون بالشجاعة ، أما الطبقة الثالثة فقوامها جميع المذنبين تسيطر
عليهم الشهوات ، وفضيلتهم الأولى هى العفة • ولن يكون للمدينة
صحة وسعادة ، ولن تسود فيها العدالة ، الا اذا كانت القيادة بين
أيدي العقلاء • واذا خضع لهم ولاحكامهم جميع من سواهم •
فمشكلة العدالة تعود اذن الى الطريقة المثلى لاختيار هؤلاء الحراس
وتدريبهم (٢) •

واذا ما سيرنا مبدأ التخصص وتقسيم العمل الذى يسلم به
(أفلاطون) من ناحية ، ومن ناحية أخرى تقسيم النفس الى ثلاث
قوى • وجدنا أن ذلك يقودنا الى بيان ثلاث طبقات تسود المجتمع •

١ — طبقة الحكام

٢ — طبقة الجنود

٣ — طبقة العمال

١ — أما عن طبقة الحكام فهى مكونة من «الفلاسفة» الذين
ولد معهم الاستعداد للحكمة والحكم • ثم اعدوا اعدادا خاصا
ليتولوا حكم المدينة واحدا بعد واحد • ولا يسمح لاحد هؤلاء

(١) جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة وتعليق غنيم
عبدون ، مراجعة د . جلال حسن صادق ، مجموعة من
الشرق والغرب ، الدار القومية للطباعة والنشر ، العدد ٧٨
ص ١١

(٢) حنا الفاخورى و خليل الجر ، مرجع سابق ، ص ٦٩

الفلاسفة المعدين أن يصبح حاكما الا اذا جاوز الستين من عمره -
وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف . ويرفع عن عاتقه أمر الاهتمام
بالاسرة والاولاد . فكل بيت في المدينة بيته : فيه يأكل ويشرب
وينام ويطلب السعادة اذا شاءا (١٦) .

وتبعا لمبدأ التخصص وتقسيم العمل ، فالحكام هم الطبقة -
المختصة بإدارة الدولة وحكمها ، وتبعا لمبدأ انقسام النفس فان القوة
العاقلة (الفكرية) بمالها من مزية الحكمة أنتجت طبقة الحكام .

٢ - وأما عن طبقة الجند أو المحاربون فهم الذين يدفعون -
العدو الخارجى عن المدينة ، لان المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة -
الاولى فلا خلافا داخليا فيها ، وهم معسكرون حول المدينة . وقد -
رفع عن عاتق هؤلاء ، أيضا السعى في سبيل العيش ، ومنعوا من -
انشاء الاسرة حتى لا يكونوا هم في مكان وأسرهم في مكان آخر، وحتى -
لا ينشأ بينهم غيرة تصرفهم عن واجب الدفاع عن المدينة . من أجل -
ذلك حرص (أفلاطون) على أن يصبح هؤلاء الجند في مراكزهم حول -
المدينة نساء ينفسن عنهم من غير أن يكن في عصمة أحد منهم حتى -
لا تنشأ أسر خاصة فتلقى على عاتق الجند واجبات جديدة ، وتوقد -
قلوبهم غيره وهما (١٧) .

وتبعا لمبدأ التخصص وتقسيم العمل فان على طبقة الجند -
القيام بحماية الدولة ، وتبعا لمبدأ انقسام النفس ، فان القوة -
الغضبية بها لها من مزية المشجاعة أنتجت تلك الطبقة .

٣ - وأما عن طبقة العمال فهم الصناع والزراع والتجار الذين

(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون بيروت،
المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ٦٠

(٢) عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٦٠

يقدمون للحاكم وللجندى أسباب العيش المادى من مطعم ومسكن وملبس ومال . ولكن بما أن هؤلاء ليسوا فلاسفة ولا يمكن أن يهتموا بأعمالهم اهتماما صحيحا لا اذا شعر كل واحد منهم أنه رب أسرته ومالك ثروته ، فقد سمح لهم (أفلاطون) بأن ينشئوا أسرا خاصا ، وأن يجمعوا الثروات ، الا أنهم لا يشتركون فى الدفاع والحكم (١)

وتبعا لمبدأ التخصص وتقسيم العمل ، فان طبقة العمال عليها القيام بسد الحاجات والانتاج ، وتبعا لمبدأ انقسام النفس فان القوة لشهوية بمالها من مزية انتجت تلك الطبقة المتخصصة فى شئ - ون الانتاج الاقتصادى والمادى .

وهناك طبقة تساهل (أفلاطون) فى قبولها ، هى طبقة الارقاء ، على شرط أن يكون الرقيق بربريا (غير يونانى) .

الاضطرابات الاجتماعية عند افلاطون

كما وقد رسم (أفلاطون) خطوط نظرية خاصة بالاضطرابات الاجتماعية . وفى رأيه أن هذه الاضطرابات تنشأ من تعاقب الدورات السياسية المتتالية التى تنتج بدورها عن اختلاف المفاهيم السيكولوجية بين الاحيال المتعاقبة . وهو يرى أن التطور الاجتماعى قائم على التسلسل المتعاقب لعدد من النماذج السيكولوجية الدائمة وهى : المنصفون والطامعون والمستبدون (٢) .

أن خلاصة أفكار (أفلاطون) نجدها فى مؤلفه الرئيسى «الجمهورية» الذى يعرض منهاجا حقيقيا للفلسفة الاجتماعية .

ومن أجل هذا فان (أفلاطون) لا يرسم تخطيطا اجتماعيا للمدينة

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠

(٢) جاستن بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ١١

على ما هي عليه ، بل على ما يجب أن تكون عليه . وهناك مشكلة أخرى شغلت بال (افلاطون) ألا وهي كيف يمكن تجنب الاضطرابات والقلق التي لا تحتمل ، والتي تسبب تخريبا ودمارا مما يؤدي الى شقاء بلده وبؤسه ؟

وهو يقول في هذا المقام :

«يجب علينا أن ننظم بلادنا بطريقة مدروسة وثابتة»

وبهذا يمكن القول أنه منذ عصر (افلاطون) كانت تغلب على طابع الفلسفة الاجتماعية دراسة مظاهر الاضطرابات في المجتمع - مع ومحاولة البحث عن علاج لها . ولكي يتجنب هذه الاضطرابات وتلك القلاقل ، يرمى هذا الفيلسوف بالرجوع الى المنظمات القديمة لبلاد اليونان ، ومثله الأعلى في ذلك التكوين الذي لا يتغير لمدينة «اسبرطة» من حيث صرائته وارشقراطيته وعسكريته ، وهو يضيف - كما يكتمل مثله الأعلى - الى ذلك التقليل من التبادل بين المدن الاغريقية وعدم الثقة في المثقفين وفي الشعراء ذوي الحساسية الشاعرية وأصحاب التجديد المستمر ، ويدعو كذلك الى اقامة نظام من الطوائف وأخيرا هلتاقي أى تصدع في التوازن الاقتصادي والسياسي ، يلزم تحديد عدد السكان في المدينة التي تتخذ نموذجا لهذا النظام ، ولكي تحافظ على عدم زيادة السكان بتلك المدينة النموذجية ، يشير الى أن على القضاة أن ينظموا عدد الزيجات بحيث لا تتخلف من فوضى الزواج زيادة في عدد المواليد . ويؤاخذ المواطنون الذين ينجبون أطفالا بعد تعديهم السن المقررة والذين لا يتبعون الشروط التي نظمها القانون (١) .

ويقوم التغيير الثوري عند (افلاطون) على العامل الشخصي أو

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

السلوكي عند المواطنين ، ولكنه لا يثبت أن يتأثر بالعوامل اللاشخصية المتعقلة في الأشياء التي يتفاعل معها الانسان ، ويمكن بيان نظريته عن التغير الثوري في نظم الحكم في النقاط الآتية (١) .

١ - تخضع الدولة للتغير ، شأنها شأن كل شيء . فلا بد من أن كل شيء ظهر إلى الوجود سوف يفنى ، وأن الدولة على هذا القياس سوف تتعرض للانحلال .

٢ - الدولة ليست منفصلة عن الطبقة الحاكمة ، وسلوك الحاكم هو الذي يطبع الدولة بطبعة ، والاخلاق أساس الحكم ، والاخلاق أثر من آثار الاسرة والبيئة الاجتماعية .

٣ - ويسير التطور في الدولة في مجرى يكاد يكون حتميا من مرحلة مثالية الى مرحلة ارسقراطية مثالية ، ثم تيموقراطية ، فاوليجاركية ، فديموقراطية ، وأخيرا استبدادية .

وبهذا بين (افلاطون) أهمية الطبقة كأداة للتطور الاجتماعي والسياسي ، قبل أن يشير إلى ذلك (كارل ماركس) (٢) .

فالتغير من سنن الحياة يعتري كل ماهو مركب ، وهكذا قاعدته لاتبقى على حال ، بل ينشعب فيها الصراع بين الطبقات ، فتسبب طبقة الجنود ، ويهمل تحصيل المعرفة ويتفشى حب الكسب . ثم يعقب ذلك حكم الفن ، ويصبح داخل المدينة مدينتان : مدينة المعوزين ومدينة الاغنياء ، فيثور المعوزون ويفرضون حكما جديدا هو الحكم الديموقراطي فيطلق الحرية التي تنشأ منها المساواة ، والمساواة بين أناس غير متساوين طبعا غير ممكنة الا عند تزع السلطة وفقدانها ، لكن حب الحرية المتزايد يؤدي حتما إلى فقدان

(١) محمد عبد المعز نصر ، الثورة والجنس الاشتراكي ، مطبعة دار نشر الثقافة ، اسكندرية ، ١٩٦٦ ، ص ١١ - ١٢
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩

هذه الحرية وتسليم مقاليد الحكم إلى طاغية فيقضى على الدينونة ،
لأن الطاغية يفسح المجال للشهوات ، ولا يعيش إلا عبداً أو مستعبداً
يجعل الحرية الحقبة والصدقة الخالصة (١) .

(١) حنا الفاخوري و خليل الجر ، مرجع سابق ، ص ٧٠-٧١

المراجع المستخدمة

- ١ - إبراهيم بيومي مذكور ويوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ •
- ٢ - افلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، مطبعة المقتطف والمقطم ، ١٩٢٩ •
- ٣ - أحمد فؤاد الاهواني ، افلاطون ، مجموعة نوابغ الفكر العربى ، العدد الخامس ، دار المعارف بمصر •
- ٤ - بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل الى علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ •
- ٥ - جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون ، مجموعة من الشرق والغرب ، العدد ٧٨ ، الدار القومية للطباعة والنشر •
- ٦ - حنا الفاخورى و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الاول : مقدمات عامة ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٥٧ •
- ٧ - عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٤ •
- ٨ - عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ •
- ٩ - فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة ، بحث فى النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين ، مكتبة النهضة المصرية • بهت •
- ١٠ - محمد عبد المعز نصر ، الثورة والمجتمع الاشتراكى ، مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٦٦ •

11) Reinhard Bendix & Seymour Lipsch, Class, Status & Power : A Reader in Social Stratification, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.

المبحث الثاني

أرسطو

- ١ - حياته •
- ٢ - مؤلفاته •
- ٣ - الانسان مدنى بالطبع •
- ٤ - اشكال المدينة وأنواع الحكم •
- ٥ - الملكية الخاصة •
- ٦ - المرق •
- ٧ - التغيير •

أرسطو

ولد في اسطاغيرا ، وهي مدينة يونانية ، عام ٣٨٤ ق.م. وكان أبوه (نيقوماخوس) طبيبا ، توفي ومازال أرسطو حدثا . ولما بلغ الثامنة عشر ذهب الى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة افلاطون) ومكث بها عشرين سنة ، الى وفاة صاحبها . وتأثر بافلاطون تأثيرا عميقا حتى انعكس بتفكيره الى صباه وماتلقنه من أبيه مسن اتجاه الى الواقع التجريبي الملموس .

ولما توفي (افلاطون) غادر ارسطو أثينا ، فاصدا آسيا الصغرى ومكث فيها مدة وتزوج . وفيما هو هناك استقدمه (فيليب) ليمهد اليه بتثقيف ابنه الاسكندر ، وظل ارسطو على العناية به أربع سنوات متصلة . وعاد ارسطو الى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ ق.م. وكانت قد خضعت لقسوة فيليب .

فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى (لوقيسون) فعرفت بهذا الاسم وسماوا بالمشائين وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر ارسطو أن يهرب أثينا مرة ثانية ، فان الاسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ ق.م . وكذلك انقلب الاثينيين على المقدونيين وأتهم ارسطو بالاحساد فانسحب الى اسطاغيرا كيلا يصيبه ما أصاب سقراط . وهناك توفي بعد ذلك بقليل نتيجة لمرض معد في عام ٣٢٢ ق.م. وذلك في بلدة «خلقيس» في «ايوبيا» (١) .

كانت السلطة موزعة بين الفرس واليونان ، ثم زالت دولة الفرس ، وخفت صوت اليونانيين ، وأصبحت السلطة بين يدي

(١) راجع في ذلك :

— يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٣ م.
ص ١١٢-١١٣

— د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني : أرسطو ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر .
١٩٦٦ ، ص ٤-٨

الاسكندر ، وقويت شوكة مقدونيا ، وكان لجوار المقدونيين بأهل-
أثينا أثره فى الاخذ بألوان الحضارة اليونانية التى كانت فى أوج
عظمتها فلسفيا وأدبيا .

شب أرسطو فى هذه البيئة وكان والده — كما سبق أن أشرنا
— طبيباً لملك مقدونيا فتأثرت شخصية أرسطو بخصال المقدونيين من
جهة وبالحضارة اليونانية من جهة أخرى . وبذا توجه الى دراسة
الطبيعة والاهتمام بالواقع المحسوس . كما أنه تعرف على الدراسات
الفلسفية منذ نعومة أظفاره ، اذ! كان والده طبيباً ، والطب اذ ذاك
فلسفة . ثم أن ذهبه الى أثينا — كما أشرنا سالفاً — وتلمذته
على افلاطون أثرت فيه أيما أثر .

والواقع أن أهم ما أسهم به أرسطو هو «المنهج» الذى اتبعه
فى الوصول الى الحقائق العلمية . وقد كان هدفه — مثل افلاطون-
قبله — هو وضع الاسس والتوجيهات التى يستطيع بواسطتها-
المشتغلون بالسياسة ان يحققوا الاهداف التى يتضمنها مفهوم الدولة .
وقد ذهب افلاطون متأثراً بالفكر الاغريقى السابق على الموجة
السوفسطائية ، الى أن هناك أنماطاً مجردة للدولة المثالية تتمثل فيها
مبادئ عامة مطلقة يمكن اكتشافها بالعقل . أما أرسطو فبرغم أنه
تأثر باستاذة الى حد كبير ، فإنه رفض هذا المفهوم من أساسه ،
وأصر على أن الامر يتطلب ما هو أكثر من استخدام العقل المجرد ،
وأن الوصول الى الحقائق الموضوعية لا يمكن أن يتحقق الا باتباع
أسلوب معين يقوم على الملاحظة الدقيقة للأوضاع القائمة فعلاً ،
ودراسة الحقائق التاريخية دراسة موضوعية مقارنة بدون تصورات
مثالية مسبقة ، واستخلاص المبادئ من هذه الوقائع ثم وضعها
موضع التجربة العلمية للتأكد من سلامتها . وهذا هو ما أطلقت عليه
الاجيال التالية مصطلح «الاسلوب العلمى» .

وبرغم أن معظم الحلول والاقتراحات التى وصل اليها أرسطو،

لا تنطبق على ظروف العصر الحديث ، فان كثيرا من التعريفات التي وضعها للمصطلحات السياسية مازالت تتردد على صفحات كل كتاب يتناول هذا العلم حتى الوقت الحاضر ، ولا يزال «المنهج» الذي اتبعه والتقسيم الذي وضعه لمختلف العلوم من المراجع الاساسية في المعرفة البشرية للحديثة ، كما ظل كتاب «السياسة» حتى الان من أهم المؤلفات التي لا غنى عنها لطالب هذا العلم (١) .

مؤلفاته :

تعتبر مؤلفات ارسطو كدائرة معارف تتناول جميع العلوم البشرية ، التي كانت معروفة في القرن الرابع قبل الميلاد ، فوضع لكل علم كتابا خاصا ماعدا العلوم الرياضية .

تنقسم هذه المؤلفات الى ثلاثة أقسام : (٢)

١ - العلوم النظرية أو العلمية ومؤلفاته فيها هي : ككتاب السماء والاجرام السماوية ، وكتاب تاريخ الحيوانات ، وكتاب النفس ، ويلحق به نبذ في الاجناس والذاكرة والنوم ، وكتاب الفلسفة الاولى أو ما وراء المادة .

٢ - العلوم الادبية والعلمية : وله فيها كتب الاخلاق والتدبير المنزلي والسياسة المدنية .

٣ - العلوم العقلية والشعرية ومؤلفاته فيها : كتاب الشعر وكتاب المنطق .

وأهم هذه الكتب فيما يتصل بموضوع دراستنا كتاب

(١) د . عبد الكريم أحمد ، النظرية السياسية ، ص ٢٨-٢٩
(٢) أحمد عبد القادر الجمال ، مقدمة في اصول النظم الاجتماعية والسياسية ، ص ١٢

«السياسة» أو «سياسات ارسطو» وبالرغم من أهمية هذا الكتاب إلا أن ارسطو لم يتمه لأنه توفي قبل أن ينتهى منه . ويذكر بعض المؤرخين أن لارسطو كتب أخرى في السياسة والدساتير ، وهذه الكتب قد فقدت جميعا ولم يبق منها إلا كتابا واحدا يمثل دستور الاثينيين الذى كان موجودا بمصر على ورق البردى ، وبحضه المستشرقين ، وترجم الى الفرنسية ، وترجمه طه حسين الى العربية عن الفرنسية .

وفي كتابه المشار اليه (السياسة) يقوم بدراسة مقارنة للدساتير السياسية والمنظمات بوجه عام لجميع المدن الاغريقية وبعض الدول المشابهة لها مثل قرطاجة ، وقد حاول دراسة الظواهر الاجتماعية بالطريقة التى أراد أن يدرس بها الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية وما بعد الطبيعة (١) .

(١) الانسان مدنى بالطبع :

وجدنا أن افلاطون يريد قيام المجتمع الى الضرورة الاقتصادية فى حين نجد أن ارسطو يعزو ذلك الى النزعة الطبيعية الكائنة فى الانسان لمشاركة اخوانه . فيصف الانسان بأنه حيوان مدنى والدولة بأنها خلق الطبيعة . وبينما تمسك افلاطون بالمثالية ، فان ارسطو تقبل الدولة على أنها «جهاز طبيعى» ونظر الى المسائل الاقتصادية والاخلاقية من زاوية عملية (٢) .

فالانسان يحتاج الى غيره من البشر لكى يبلغ بالتعاون معهم غايته العملية فى الحياة ، ولا يبلغه هذه الغايات الا «الدولة» وهكذا

(١) جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة وتعليق ، غنيم عبوش ، مراجعة د. جلال حسن صادق ، مجموعة من الشرق والغرب ، الدار القومية للطباعة والنشر ، العدد ٧٨ ، ص ١٢
(٢) نواذ محمد شبل ، المدينة الفاضلة : بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى عند الكتاب المثاليين ، مكتبة النهضة المصرية ص ٢١

فرضت الطبيعة على الانسان أن يكون مدنيا (١) .

يقول «أرسطو» ان الدولة من الامور الطبيعية، وان الانسان، من طبعه حيوان مدنى . وأن لم يكن مدنيا ، لاتفاقا ولكن بالطبع، اعتبر أسمى من البشر أو عد رجلا سافلا ، شأن ذلك اللئيم الذى قرعه هوميروس ، اذ قال عنه : «انه متوحش جبان مشرد» فمن طبع على هذا الفرار لم يرتح الا الى الحرب ، لأنه أشبه بالطير لايعرف الخضوع للغير . (٢)

ولقد كان الاجتماع الاول فى التاريخ «الاسرة» ، فالاب رأس البيت وهو المشرف على شؤونه ، لانه صاحب العقل والتدبير . أما المرأة فعملها يقتصر على تربية الاولاد والعناية بالمنزل (بخلاف رأى افلاطون) واذا اتسعت الاسرة أصبحت قرية ، واذا اجتمعت القرى كانت المدينة «الدولة» (٣) .

ونحن نجد فى اجتماعية أرسطو عددا كبيرا من التعبيرات ومن الافكار التى أصبحت تعبيرات وافكار كلاسيكية : مثل هذا التعبير المشهور «الانسان حيوان سياسى» أى أنه مرتبط تمام الارتباط بالحياة فى مجتمع ، فلا يمكن فهم الانسان بمفرده معزولا عن الاطار الاجتماعى الذى يعيش فيه ، وهذه الحقيقة صحيحة سواء بالنسبة لخلود الجنس ، أو الدفاع عن الحياة والمحافظة عليها ، أو تطور الآراء والقوى الاخلاقية التى تعتبر نهاية كمال الانسان . وهو يبرز تأثير المناخ على السيكولوجية الاجتماعية . ويقول أن الاسرة هى

(١) د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : السى ايام ابن خلدون،

المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ٧٠.

(٢) أرسطو «السياسة» ، نقلة من الاصل اليونانى وعلق عليه

الاب اوفسطينس برباره البوليسى ، بيروت ، اللجنة الدولية

لترجمة الروائع الانسانية ، ١٩٥٧ ، ص ٨٦.

(٣) المرجع قبل السابق ، ص ٧٠-٧١.

الوحدة الاجتماعية ، أى أنها الذرة التى لاتقبل القسمة والتى تكون مع ذرات أخرى بسببها الجسم الاجتماعى • على عكس فلسفة أفلاطون الاجتماعية التى تقوم على هدم الزواج والقضاء على الأسرة • (١)

ب - اشكال المدينة وأنواع الحكم :

وحينما يبحث أرسطو ، فى تكوين الدولة الكاملة ، فهو يرى أنها «نشأت عن ائتلاف قرى كثيرة ، وهى التى تنطوى على عناصر الاكتفاء الذاتى كله ، ان صح تعبيرنا • فقد تألفت اذن عن رغبة فى العيش وتلبث طمعا فى طيبه • فالدولة اذن طبيعية اذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية • لان الدولة غاية تلك الجماعات • وانما الطبيعية غاية ، اذ كل شئ لمصير كامل ، ندعوه طبيعة الشئ ، كطبيعة الرجل مثلا وطبيعة الفرس وطبيعة البيت ، هذا ، وان ما جعلت الغاية نفسها لاجله هو خير الامور • ومن ثم فالاكثفاء الذاتى غاية وأسماى الخيرات • » (٢)

يقول أرسطو «وقبل كل شئ يتركب الانسان من نفس وجهد وهما عنصران أحدهما آمر بالطبع والآخر مأمور • ويجب التنقيب عن هذه الحقيقة ، فيمن حازوا من الطبيعة قسما أوفر من الهبات الطبيعية ، لا فيمن فسد طبعمهم • ولذا ، يترتب علينا أن نتأمل فى الانسان الحاوى أطيب الاستعدادات الجسدية والنفسية ، ففيه تظهر هذه الحقيقة ، لان من ساء خلفهم كانوا ميالين الى السوء بدا جسدهم مسيطرا على النفس وذلك فى غالب الاحيان ، لخصه ماظبعوا عليه وانصرفهم عن سنة الطبيعة •

فيتاح اذن على حد قولنا ، أن نرى فى الكائن الحى أولا سلطة سيديية وسلطة مدنية • فالنفس تسود الجسد سيادة سيديية ،

(١) جاستون بوتول ، مرجع سابق ، ص ١٣-١٤

(٢) أرسطو «السياسات» ، مرجع سابق ، ص ٨

والعقل يسود الشهوة سيادة سياسية وملكية • وفي هذه الاشياء يتبين أن الطبيعة تقضى بأن تتسلط النفس على الجسد ، وان تتسلط القوة المدركة والقوة العاقلة على الهوى والميل ، وان في ذلك فائده للطرفين • ولكن اذا تساوت فيهما حقوق أو توليا السيادة على نقيض ما تفرض الطبيعة ، عاد ذلك عليهما بالضرر » • (١) •

وتختلف أشكال الحكومة باختلاف الغاية التي ترمى اليها وعدد الحكام • فمن الوجهة الاولى : الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة فيخرج لنا جنسان تحتها أنواع تتعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

الحكومات الفاسدة

- ١ — الطغیان
- ٢ — الاوليجاركية
- ٣ — الديماغوغية

الحكومات الصالحة

- ١ — الملكية
- ٢ — الارستقراطية
- ٣ — الديمقراطية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل المناضل ، والارستقراطية حكومة الاقلية الفاضلة العادلة • والديمقراطية حكومة الاغلبية الفقيرة تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور ، أما الطغیان فهو حكومة الفرد الظالم ، والاوليجاركية حكومة الاغنياء والاعيان والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة • وتبدوا الملكية لأول نظرة أنها الحكم الامثل ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد الا نادرا ، أو لا يوجد أصلا • والملك يرغب طبعا في أن ينتقل سلطانه الى أعقابيه ، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم • والسلطة المطلقة تميل بالطبع الى الاسراف ، وللملك حرس خاص ، فممن السهل عليه أن يستبد اعتمادا على قواته • والواقع أن حكم الجماعة

(١) أرسطو «المبيلست» ، مرجع سابق ، ص ١٤ - ١٥

الفاصلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلا • ولكن الارستقراطية
غير ممكنة التحقق كذلك •

ويطبق أرسطو مبادئه «أن خير الامور المتوسط» فيجد طبقة من
الشعب تكون مزيجا من ضدين ، ووسطا بين طرفين : هذه الطبقة
هى الوسطى ، ويسمىها أرسطو «بوليتية» • (١)

أما أحسن اشكال المدينة (الدولة) فالشكل الذى يتيح أكبر
الخير للمجموع ولل فرد ، وفيما عدا ذلك فالملكية الارستقراطية
والبولوتيا (وهو شكل مزيج من سيطرة الوجهاء والعامة) سواء • على
أن الشكل الاستبدادى أو الاوليجاركى (سيادة الوجهاء) ، أو
الديمقراطى (سيادة العامة) إنما هو تشويه للحكم الصالح • ولاريب
فى أن الاستبداد هو أسوأ هذه الاشكال المشوهة • على أن اصلاح
الحكم أو فساده لايعرف من الاسم الذى يطلقه الحاكم على شكل
حكمه ، بل على الغاية التى يحاول الوصول اليها فى حكمه ، فإذا
قصد من حكمه النفع العام فحكمه صالح ، وإذا استغل حكمه لمصلحه
الشخصية فإن حكمه سىء فاسد مهما أطلق عليه من أسماء • (٢)

وعليه فإن افضل شكل عملى للدولة هو ما يطلق عليه اسم
البولوتيا The Polity أى الحكومة الدستورية ، وتتميز بأن
دستورها بشكل مفضل يجمع بين العناصر الصالحة فى الديمقراطية
والاوليجاركية معا • وأساسها الاجتماعى هو وجود طبقة متوسطة
قوية تتألف من ليسوا مفترطين فى الفنى أو فى الفقر ، وهذه هى
الطبقة التى تركز عليها الدولة ، فإذا ما وجدت هذه الطبقة فإنها
تكون متسعة تجعل للدولة قاعدة شعبية ، وأهم سمات هذه الطبقة

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ص ٢٠٥-٢٠٦

(٢) د • عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : الى أيام ابن خلدون ، بيروت
المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ٧٠

أنها من الاتساع بحيث تجعل لنظام الحكم قاعدة شعبية ، وأن مصالحها الاقتصادية محدودة • لذلك تستطيع الأسراف على الموظفين العموميين أشرافا تاما • وأنها ليست طبقة جاهلة ولكنها ممتازة الى حد ما • وبذلك تجنب الدولة مساوئ حكم الدهماء • وبهذا تتميـز الدولة الفاضلة من الناحية العملية بالتوازن بين الكيف والكم ••
الكيف أى النفوذ السياسى والكم أى الكثرة العددية (١) •

والحكم الدستورى كما يفهم أرسطو عناصر رئيسية ثلاثة :
أولها أنه حكم يستهدف الصالح العام ، وبذلك يتميز عن الحكم الطائفى الذى يستهدف صالح طبقة واحدة ، وعن الحكم الاستبدادى الذى يستهدف صالح فرد واحد • وثانيها أنه حكم قانونى ، أى أن الحكومة تدار فيه بمقتضى قوانين عامة لا بمقتضى أوامر تحكيمية •
وثالثها أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية ، فتمتيز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التى تستند الى محض القوة (٢) •

ويتفق أرسطو مع افلاطون فى تحريم مساهمة زراع الأرض والعمال اليدويين وصغار التجار فى إدارة شئون المدينة ، نظرا لانحطاطهم بسبب طبيعة أعمالهم ، وانفتاقهم الى الفراغ السذجى يجعل منهم مواطنين صالحين (٣) •

كان من الطبيعى وقد عدل أرسطو عن مفهوم الدولة المثالية التى تتضمن المبادئ الازلية والمعايير المطلقة ، أن يرفض المفهوم الرئيسى الذى عقد عليه افلاطون آماله فى تحقيق المدينة الفاضلة ، وهو مفهوم الملك الفيلسوف • فضرورة الفيلسوف فى الحكم عند

(١) بطرس بطرس غالى، ومحمود خيرى ميسى، المدخل فى علم السياسة القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) ميد القادر الجمال ، مرجع سابق ، ص ١٥٢

(٣) نؤاد شبل ، المدينة الفاضلة: بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى عند الكتاب المفايين ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢٠١ .

افلاطون تنبثق من أن الفلاسفة وحدهم يستطيعون اكتشاف المبادئ
الازلية والمعايير المطلقة التي يجب أن يخضع لها التنظيم السياسي .
ولذلك فإن أرسطو لم يكن في حاجة الى حكام فلاسفة لأنه لم
ينبل مفهوم المبادئ الازلية المطلقة فيما يتصل بالتطبيق العملى ،
فالحكم عنده ليس مهمة قلة محدودة من الناس تتميز عن غيرها في
الفضيلة - أى - «المعرفة» (١) .

أما سبب تعدد السياسات ، فهو كون كل دولة مركبة من عناصر
كثيرة العدد . اذ أننا نرى أولاً أن الدولة كلها تتألف من أسر .
ونلاحظ ذلك أنه لا بد من أن يكون قسم من ذلك الجموع - ور موسراً ،
وقسم آخر معسراً ، وجزءاً لا يحمل سلاحاً . ونشاهد شطراً من
الشعب يتعاطى الزراعة والفلاحة ، وشطراً يتعاطى التجارة وأخيراً
يحترف الصناعة . وللنبلاء أنفسهم فوارق مبنية على غناهم ووضخامة
ثروتهم (٢) .

هذه الدولة لا تتألف من أناس كثيرين فحسب ، ولكن من أناس
مختلفين بنوعهم : لأنها لا تتكون من أشباه ونظراء . اذ الحلف غير
الدولة . فنفعه بعدده لا بتنوعه . لان المحالفة تنشأ قصد المؤازرة ،
فكانها وزن يرجح بنقله (٣) .

مما نسلم به اذن ان الدولة تضم عناصر عدة لا عنصراً واحداً .
فكما أننا ان اردنا ان نحصى انواع الحيوانات ، نبدأ أولاً بتحديد
ما ينطوى عليه ضرورة كل حيوان ، كبعض الحواس ، والعضو الذى
يعد الغذاء ، ويتقبله ، - نظير الفم والبطن - أضف الى ما سبق
الاعضاء التى يتحرك بها كل الحيوانات . فان افترضنا أن الانواع

(١) عبد الكريم أحمد ، مرجع سابق ، ص ٤٤ .

(٢) أرسطو ، «السياسيات» ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .

(٣) أرسطو «السياسيات» ، مرجع سابق ، من مقدمة المترجم ، ص ٩٩ .

المشار إليها هي كل أنواع الاعضاء وإن الفوارق تنتج عنها ، انشا
من باب الضرورة تألف تلك الاعضاء ، على اختلاف تعدد انشواع
الحيوانات ، اذ يستحيل ان تتوفر لحيوان واحد أنواع عدة من
الافواه أو من الآذان (١) .

فعلى هذا النحو عينه ، ان رمنا أن نحصى أنواع السياسات
لتى ذكرناها نبدأ باحصاء عناصر الدولة . لان الدول لا تتألف من
قسم واحد ، وانما من أقسام كثيرة ، كما قيل مرارا . وأول تلك
الأقسام هو الجماعة القائمة على اعداد القوات ، أى جماعة المدعويين
حرثا وفلاحين ، والقسم الثانى هو المدعو طبقة العمال . وهذه
الطبقة تعنى بالصناعات التى لاتعمر مدينة بدونها . ومن الصنائع
مالأغنى عنه ، ومنها مايرمى الى الترف ورغد المعيش . والقسم الثالث
هو طبقة أهل الاسواق ، التى تصرف عمرها فى البيع والشراء وتجارة
المجملة وتجارة الكسر . والقسم الرابع هو طبقة الاجراء . والقسم
الخامس هو طبقة المحاربين الذين يزودون عن البلاد . وهذه الطبقة
ليست بأقل ضرورة من الطبقات السابقة ، ان رام أهل الدولة أن
لايستعبدوا للعدو المجتاح ، مالم تتحقق احدى المستحيلات ، وهى
أن نتنازل وندعو دولة جماعة من طبعها الرق : لان الدولة مكتفية
مستقلة بذاتها ، فيما أن الرقيق غير مكثف ولا مستقل بذاته (٢) .

ومن ناحية أخرى ، ينطوى الشعب وجماعة الذين يدعون وجهاء
على أصناف كثيرة . فالشعب مثلا يشمل طبقات متنوعة : أولاً طبقة
الزراع ، ثم طبقة أهل الصناعات ، ثم طبقة أهل الاسواق ، ثم
طبقة أهل البحر ، وهذه الطبقة تنفرع الى فئات . منها فئة المحاربين
وفئة التجار ، أو فئة الملاحين ، وفئة الصيادين . ويخاف الى تلك

(١) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ،

القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ ، ص ٧٨-٧٩

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٠

الطبقات. طبقة الكادحين العاملين بأيديهم ، وطبقة الذين رقت حالهم جدا ، بحيث لايتاح لهم معها التفرغ من العمل . وطبقة من ليس بحر من هاتين الجماعتين . وما شاكل هذا الصنف من جماعة أخرى وأما أنواع الوجاهة فهي الغنى والحسب ، والفضيلة ، والثقافة والصفات الأخرى المبنية على فوارق مماثلة (١) .

ويختلف أرسطو عن افلاطون وخاصة فيما يدور حول «الدولة المثالية» فدولة أرسطو المثالية هي التي يضعها افلاطون في المرتبة التالية للدولة المثالية . والدولة الدستورية هي المثل الأعلى عند أرسطو ، فهو لا يؤمن بالحكم المطلق ، أيا كانت صفات الحاكم ، ولا يثق به ولو كان هو الحاكم الفيلسوف . إن أرسطو يرى أن القانون هو الضمان الوحيد لنظام الحكم الصالح . فهو يرى أن الدولة المثالية «مجتمع يتكون من أفراد متساوين يرمون الى تحقيق أفضل حياة ممكنة» . ويرى أرسطو أن القانون «هو العقل المجرد عن الهوى» . ولذلك فلاغنى لأحكام الحكم عن القانون . ويمتاز الحكم الدستوري عنده بثلاثة عناصر رئيسية : (٢)

١ — أنه حكم يستهدف الصالح العام ، أو صالح الجمهور ، وهو في هذا عكس الحكم الطائفي أو الحكم الاستبدادي ، فإن كلا منهما يستهدف صالح طبقة واحدة ، أو فرد واحد .

٢ — أنه حكم قانوني تديره الحكومة وفقا لقواعد عامة لا بموجب أوامر تحكمية ، ولا تستطيع الحكومة معه أن تتجاهل العادات المرعية ، أو العرف الدستوري .

٣ — الحكومة الدستورية تؤدي معنى حكومة المواطنين الراضين

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٣—١٩٤

(٢) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، التدخل في علم السياسة مرجع سابق ، ص ٧١—٧٢

عن الحكم لا المرغمين عليه كما هو الحال في حكم الطاغية .

بهذا نرى أن أرسطو ابتدأ واقعيا وانتهى واقعيا في تفكيره ومنهجه وفلسفته السياسية، اذ دافع أول الامر عن اسناد السلطة السياسية الى الكثرة ، وعليه ارتأى ان يشترك الشعب في وظائف التشريع والقضاء . ولكنه ادخل في مشكلة السيادة عاملا آخر غير شخصي ، وهو القانون حيث يعطى للقانون السلطة العليا التي تسمو عن سلطة أشخاص الحكام سواء كانوا فرادى أو هيئات (١) .

أن اهتمام أرسطو بالسياسات جعله يكرس الباب الثاني من كتابه «السياسيات» لمناقشة بعض الدساتير ، فيعرض الى شيوع النساء والابناء ومساوئه ، ثم يعرض الى شيوع المقتنيات ومصاعبه، وكذلك يعرض الى مواطن الضعف في كتاب «القوانين» -الشرائع- الذي ألفه (افلاطون) بعد كتاب الجهورية . ويعرض أرسطو كذلك الى نظام (فلاس) السياسي ، وكذلك نظام (هيودس) ثم نظام اسبرطة السياسي ، وكذلك نظام الكريتين . ويعرض الى دست-ور (ثخذون) ودستور (هولن) وغيره من المشرعين .

ج - الملكية الخاصة :

ويقرر أرسطو استحالة تطبيق نظام افلاطون على علاقته وعاب عليه تحامله على نظام الملكية الخاصة . فيذكر أن القضاء عليها من شأنه انتهاك حرمة الغرائز الانسانية ، وأنه لا محيص من نشوب المنازعات بين هؤلاء الذين يملكون قليلا ويعملون كثيرا ، وبين من يحصلون على الكثير ويعملون قليلا . وهذا مادعا أرسطو الى الدفاع دفاعا حاراً عن الملكية الخاصة ، وان كان يوافق على تكافؤ افراد

(١) د . محمد عبد الهادي نصر ، الثورة والمجتمع الاشتراكي ، مطبعة دار نشر الثقافة ، اسكندرية ، ١٩٦٦ ، ص ٢٢ - ٢٥

المجتمع في استخدام المرافق التى لامناس من ملكية المجتمع لها (١).

وهو لايعتبر العيوب التى تصاحب الملكية الخاصة نتيجة لها ، ولكن مردها الطبيعة البشرية ، وليس ثمة ترجى من بقاء أو الغناء الملكية الخاصة ، مادامت الطبيعة البشرية على ماهى عليه . ويجبـذ ارسطو جمع الثروة ولكن بحيث تصبح جزءا من الاقتصاد المحلى . ويحرم الفائدة ويعتبرها شر أشكال المال . لان النقود تستخدم فى غير ماخلقت له ، وهو تيسير عملية الاستبدال ، اذ تستخدم بنفسها للحصول على نقود . لذلك نجدم يفرق بين قيمة المنفعة وقيمة الاستبدال . فكل سلعة نوعان من الاستعمال ، فالحذاء يستخدم كواقى للقدمين كما أنه سلعة للتبادل . ويصر على أن تكون النقود أداة للتبادل . ونجده ييغض الربا لأن النقود تستخدم لانتاج الثروة وتخرج عن وظيفتها كوسيلة للتبادل (٢) .

د - الفرق :

وارسطو مثل افلاطون يجيز الرق على ألا يكون الرقيق يونانيا . فقد دافع عن الرق بقوله «ان مبدأ السيطرة والخضوع نافـع ، ولامناس من بقائه ، وأن ثمة أرقاء بطبيعتهم وأولئك هم المنحطون بالنسبة لغيرهم ، كانهطاط البدن بالقياس الى الروح أو الحيوان بالنسبة للانسان» ولم يغب عن ذهن ارسطو أنه ضد رغبة الطبيعة أولئك الذين يحوزون الاجساد وليست لديهم أرواح رجال اهرار والعكس بالعكس . ولايمكن الركون الى أحداث الحياة لنفرق بين الارقاء بطبيعتهم وغير الارقاء . ومن ثم نجد ارسطو يميز بين الارقاء الطبيعيين والارقاء الشرعيين ، وبين مدى شرعية استرقاق

(١) فؤاد شبل ، المدينة الفاضلة : بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى عند الكتاب المذللين ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١-٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠-٢٣

الدولة المنتصرة في الحرب لـاعيا الدولة المغلوبة (١) •

هـ - التفسير :

يعتبر ارسطو ان المجتمع عبارة عن مخلوق حى خاضع لقانون الولادة والنمو والموت ، وهو يشير الى أن التغيير هو الشرط الوحيد لحياة المجتمعات • وتشكل هذه المجتمعات من عناصر متباينة ينتج عنها التسلسل في المراتب والحكومة وتقسيم العمل • وينتج عن ذلك كله نظام من التوازن ، وقد ينقد هذا التوازن نفسه •

أولا - عندما يزداد عنصر من عناصر المدينة في عدده ع-ن-
العناصر الاخرى •

ثانيا - عندما ترتفع نسبة السكان بطريقة لاتحدها ح-دود •
ويقول ارسطو في هذا الصدد : ان الدستور القديم
يصبح غير ملائم للاوضاع الجديدة ، فكل دستور
يتلائم مع عدد معين من السكان (٢) •

ويعرض ارسطو الاسباب العامة التي تحدث التغير في النظم
وينحصر عددها وطبيعتها :

١ - فهو يفترض أن سبب تعدد النظم يقوم على حقيقة أن
الناس يعجزون عن تحقيق الولاء للمحل في الواقع
ويختلفون في تفسيراتهم الفعلية له •

٢ - كماأنه يرجع سبب الثورة الى عدم المساواة •

٣ - ويرى ان حكم الطبقات الوسطى هو المثل الاعلى للحكم •

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ •

(٢) جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ص ١٤ - ١٥

٤ - ويؤكد منهجه العلمى ، وتأكيد أهمية المساءلة فى تحريك الجماعات نحو تغيير نظم الحكم القائمة بالقوة • (١)

وتتلخص أسباب الثورة فى رأيه فيما يلى :

- ١ - طلب الربح والشرف •
- ٢ - الوقاحة أو الخوف •
- ٣ - المؤامرات •
- ٤ - الاهمال المقصود •
- ٥ - اغفال التغيرات الصغيرة •
- ٦ - عدم تجانس عناصر الدولة (٢) •

وإذا كان العامل الشخصى أو السيكولوجى هو أساس الاضطراب أو الصراع لدى افلاطون ، فان العامل الاقتصادى من ناحية ، والعامل المهنى من ناحية أخرى هما الأساس فى ذلك • وان كان للتفاوت المهنى طبيعة خاصة عنده ، مما دعا أرسطو الى توافق على مبدأ شيوعية المال الذى قال به افلاطون من قبله • بينما يؤكد أرسطو على الملكية الخاصة بالرغم من العيوب التى تصاحبها ، تلك العيوب التى لا ينظر اليها باعتبارها نتيجة للملكية الخاصة وانما مردها الطبيعة البشرية (٣) •

بالإضافة الى العاملين السابقين - الاقتصادى والمهنى - فى الثورات والصراعات الاجتماعية يضيف أرسطو بعدا ثالثا حينما يوضح نوعا جديدا من الصراع وهو صراع الفضائل أو «صراع القيم» • فيقول : بما أن الدولة مؤلفة من أناس متغايرين كما أن

(١) د. محمد عبد المعز نصر ، الثورة والمجتمع الاشتراكى ، مطبعة دار

سابق ، ص ٢٩-٣٣

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣

(٣) فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٣

الحي يتألف مباشرة من نفس نفس وجسد • والنفس من عقل ورغبة ،
والاسرة من رجل وامرأة ، وكما يحصل الاقتناء بتضاغر السيد
والعبد ، فعلى هذا النحو عينه بما أن الدولة تتألف من هؤلاء كلهم ،
وفضلا عن هؤلاء من أنواع أخرى متباينة ، تحتم ان تكون فضيلة
المواطنين أجمعين فضيلة واحدة (١) •

(١) أرسطو ، السياسيات ، مرجع سابق ، ص ١٢٤

المراجع المستخدمة :

- ١ - أحمد عبد القادر الجمال ، مقدمة في أصول النظم الاجتماعية والسياسية • مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٧
- ٢ - أرسطو ، السياسات ، ترجمة الاب اوغسطينس بربرارة البوليسى ، بيروت ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية ، ١٩٥٧ •
- ٣ - بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ •
- ٤ - جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة وتعليق غنيم عبدون ، الدار القومية للطباعة والنشر •
- ٥ - عبد الكريم أحمد ، النظرية السياسية • ب • ت •
- ٦ - عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، بيروت ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ •
- ٧ - فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة ، مكتبة النهضة المصرية بت
- ٨ - محمد عبد المعز نصر ، الثورة والمجتمع الاشتراكى ، مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٦٦ •
- ٩ - محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى : الجزء الثانى (أرسطو) الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ •
- ١٠ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ •

تقويم الفكر اليونانى القديم :

يعد المحوران الاكاديمى الافلاطونى والمثنائى الارسطى أهم محاور الاتجاه اليونانى بصفة عامة ، ولذلك انحصر عرضنا لهذا الاتجاه فى استعراض آراء رائد كل اتجاه منهما ، ونحاول فى هذا الصدد تقويم آراء كل من الرائدین فى ضوء الظروف الاجتماعية التى عاشاها من ناحية ، والمؤثرات الفكرية من الناحية الاخرى باعتبار ان الفكر نتاج الواقع الاجتماعى من جانب ، ومن الجانب الآخر باعتبار الافكار تراكما معرفيا ينمو كل منهما على الآخر ويبنى عليه .

انقسم الفلاسفة والعلماء بصدد مذهب افلاطون الى ثلاثة أقسام . قسم يتبع رأى ارسطو الذى يعد نظرية المثل لب فلسفة افلاطون ، وقد يرى أن محاورات الشيخوخة تدل على عدول افلاطون عن فلسفته الى الشباب والكهولة ، وفريق ثالث يذهب الى أن فلسفة افلاطون سواء فى شبابه أو فى شيخوخته ان هى الا منهج أو هى أسلوب فى التفكير (١) .

١ - يرى هودجز M. Hodges أن افلاطون فيلسوف مثالى كان مهتما بمعرفة الحقيقة السياسية والاجتماعية ، وأن هناك مجتمعا لاطبيا حيث فكر فى مجتمع مثالى مستبعدا الثروة والفقير والعبودية وذلك بالرغم من أن التقسيمات الطبقيّة كانت السمة الاساسية فى جمهوريته . (٢) لكن ينبغى أن نلاحظ أن هذا التقسيم الطبقي لايعنى وجود نظام طبقي كالموجود فى الهند مثلا ، ذلك لان الانتساب الى هذه الطبقات أو الفئات ليس وراثيا . بل على العكس من ذلك نجد افلاطون يرمى الى مثل أعلى هو إيجاد جماعة يباح لكل طفل فيها

(١) احمد غوثاد الاهوانى ، افلاطون ، مرجع سابق ، ص ٢٩
(٢) Harold M. Hodges, Social Stratification, Cambridge, 1964, p. 39.

الارتفاع بأرفع أنواع التربية التى تتلاءم مع ميوله ، ويرتقى فيها كل فرد الى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله ليشتغلها عن جدارة وبهذا نجد أن افلاطون كان متحررا من التعصب الطبقي تحـررا تاما (١) . فلم يكن نظام الطبقات لديه وراثيا بالضرورة ، بل أنه اذا لاحظ على الشاب الذى ولد من أبوين فى الطبقة الثانية أنه نشأ غبيا أو جاهلا أو وضع النفس ، وجب ان يلقي به الى الطبقة الثالثة ، وعلى العكس من ذلك اذا ألقى المربون بين أبناء الطبقة الثالثة شابا ذكيا عالما سامى الخلق ، أضعوه الى الطبقة الثانية (٢) .

٢ - ان شيوعية المال لدى افلاطون هى الليتوتوبيا الاولى فى التراث ، والتى تجيب على سؤال لاثنيين : ماهى العدالة ؟ انها فى الحياة الفاضلة ، تلك الحياة التى عن طريقها يبذل كل من الناس ومن الدولة طبيعتهم الفاضلة بغية الكمال . والعدالة جزء جوهرى فى محاورات افلاطون ، اذ تبين الموازنة والتجانس الداخلى (الشخصى) والخارجى (الاجتماعى) وعليه فإن ساكنى «جمهورية افلاطون» انما يمثلون للاتجاه الافضل ، وباختصار يتبعون الطبيعة (٣) . بيد أن ذلك قد يقودنا الى كشف مغالطة فكرية مؤداها ان آراء افلاطون كانت رد فعل ضد الآراء السوفسطائية التى ذهبت الى حرية الفرد، وعودته الى الحياة الاولى بحياة الطبيعة والحرية المطلقة ، فكيف يذهب هو نفسه الى الرجوع بالفرد الى حياة الطبيعة ذاتها ؟ . قد تبدو اجابة هذا التساؤل فيما أكده افلاطون من أن الناس «معادن» ولدى كل منهم الاستعداد للقيام بعمل معين دون آخر، بيد أن ذلك لا يمنهم من أحداث نقلة اجتماعية داخل الطبقات عن طريق «التربية» التى

(١) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ ، ص ٥٩

(٢) محمد غلاب ، الفلسفة الاغريقية ، الجزء الاول ، الطبعه الثانيه :القاهرة ، مطبعة لجنة البيان العربى ، مكتبة الانجلو المصرى ، ١٩٥٠

ص ٢٨٧—٢٨٨ .

3) Harold M. Hodges, op. cit, p. 40.

عدها افلاطون سبيل تكوين الطبقات في جمهوريته • والملاحظ أنه حينما نظر افلاطون الى اختلافات فضاء الناس باعتبارها سبباً جوهرياً لحدوث النقلة الاجتماعية ، نظر أرسطو الى هذه الفضايل المتباينة باعتبارها السبب الجوهري في الصراع الاجتماعي •

٣ - وحينما يذكر افلاطون نشأة الدولة يتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة الى الاجتماع ، وعن طريق التقهقر الذي أصاب الانسانية شيئاً فشيئاً ، وصلت البشرية الى الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في أيامه • • اليس معنى هذا أننا اذا أخذنا قضيته هذه موضع التمحيص - أن الاصل في نشأة الدولة هو اشباع الرغبات المادية ، لتحقيق الفضيلة - اليس معنى هذا أن الطبقات التي يضعها افلاطون على قمة سلم التدرج الطبقي وليدة فضول الحاجات لانها وليدة الترف ؟ فهم أن فضول على الدولة وليست أساساً لها • لأن تكون الدولة حينئذ مصدرًا من مصادر الشر ، وليست من مصادر تحقيق العدالة ؟ أن الرد على كل هذه التساؤلات - التي قد يوجهها البعض لافلاطون - يمكن في الرجوع الى فكرة الدولة - لديه - من حيث الغاية والمهمة المقام عليها • أن غاية الدولة هي العلم ، والعلم لا يتحقق الا عن طريق التعليم والتربية ، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده ، بل لابد من شيء يطوّه هو الدولة • فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية التي ذكرها افلاطون • وقد سبق الإشارة الى كيفية قيام «الجمهورية» لديه على مبادئ الشيوعية والتربية بل أنه لا يقتصر التربية على طبقة واحدة ، اذ أكد على ضرورة التربية حتى لطبقة الحكام وتدريبهم على الحكم وعلى الفلسفة • ومن ناحية ثانية ، فاذا كانت الدولة يجب أن تفسر في ضوء الغاية منها وهي ان تكون دولة مثالية أو جمهورية فضلة فان افلاطون لم يقتصر على القوى الشهوية وحسب ، وانما أوضح أن

ثمة قوى ثلاث فكرية وغضبية وشهوية ، تعمل سويًا كيما تكـون
مطبقات الدولة الثلاث الحكام والجند والعمال •

٤ - ويذهب البعض الى أن فلسفة افلاطون لاتعبر تعبيرًا
صادقًا عن فلسفة دولة المدينة ، ولهذا فانه قد حاول ان يكمل هذا
النقص فيما كتب بعد ذلك ، فقد عمل على أن يعيد للتأنيون مركزه
الممتاز في الفلسفة السياسية • والفرق الرئيسي بين نظريته في
«الجمهورية» وفي «القوانين» هو أن حكومة الجمهورية حكومة أقلية
مختارة لاتقف في طريقها أية قواعد أو قوانين ، أما حكومة «القوانين»
فتمسيطر عليها قواعد تقيد كل من الحاكم والمحكومين على السواء •
ومع هذا يجب ألا نفهم أن افلاطون نسخ فكرة الدولة المثالية وتخلّى
عنها ، بل كان دائماً يصر على وجود هذه الدولة ويعتبرها خـسـير
صور الدولة المثالية • ولم ينظر الى دولة القوانين الا على أنها في
المرتبة التالية للدولة المثالية ، فهو يرى أن القانون في مرتبة تلى
المعروضة (١) •

وان كان افلاطون قد حاول انشاء دولة مثالية ، الا انه في
ملاحظاته الواقعية الكثيرة ، وفي الكتابين الثامن والتاسع من
«الجمهورية» وحتى في بعض اقتراحاته المتطرفة كان مدفوعاً بتجربته
السياسية العملية التي كانت تجرى حوله في بلاد اليونان • لكن
افلاطون التأثير على القوانين والقيود والذي يريد أن يخلق المجتمع
الاثيني خلقاً جديداً على مبادئ جديدة أعلن أن النظام الكامل الذي
ارتأه في الحكم ليس ممكناً في كل مكان وزمان ، ولذلك أقـر - في
النهاية - بنشر القوانين المكتوبة (٢) •

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى ، المدخل في علم السياسة
مرجع سابق ص ٦٥-٦٦ وكذلك عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق
ص ٢١٩-٢٢٠

(٢) محمد عبد المعز نصر ، الثورة والمجتمع الاشتراكي ، مطبعة دار
نشر الثقافة ، اسكندرية ، ١٩٦٦ ، ص ٦-١١

٥ - ويجب ملاحظة أن افلاطون اذ يحرم الملكية والتدبير وحياسة الذهب على الطبقة الحاكمة ، يضع في ايديها زمام النفوذ السياسى . بينما يحرم الطبقة المنتجة من هذا النفوذ ، ويدع لها القوة الاقتصادية بأسرها . وهذا ما انتقده ارسطو فيه بقوله : « ان نتيجة ذلك خلق دولتين متعاديتين في نطاق دولة واحدة » . في نفس الوقت الذى يتفق معه في تحريم مساهمة زراع الارض والعمال تليدوين وصغار التجار في ادارة شؤون المدينة ، نظرا لانحطاطهم بسبب طبيعة أعمالهم وافتقارهم الى الفراغ الذى يجعل منهم مواطنين صالحين .

وبالرغم من هذا فان افلاطون هو بالامراء استاذ المذاهب الجماعية التى ظهرت في العصور الحديثة . فانه وان كانت دولته التصورية يحكمها الفلاسفة ، الا أنه قضيق بها الحرية ، اذ توجه كل شيء وفقا لبرامج مرسومة جامدة سواء في الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو الآداب أو الفنون . وأينا ما كان الحال ، فقد أسهمت آرائه كثيرا في مفكرى المذاهب الاقتصادية ولاسيما الاشتراكين منهم (١) .

٦ - ويتخذ التدرج الطبقي في الاتجاه اليونانى اشكالا ثلاثة هـى :

١ - التدرج الاقتصادى :

ويتضح ذلك في اتجاه ارسطو بصفة خاصة حيث كان تقسيم طبقات المجتمع لديه على أساس البعد الاقتصادى ، وحيث دفاعه عن الملكية الخاصة ، بعكس الاتجاه الافلاطونى الذى ألغى الملكية الخاصة واتجه الى شيوعية المال ، بالرغم من تبين افلاطون أن

(١) فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة ، مرجع مذكور ، ص ٢٠

الطبقة النحاسية - العمال والمزارعين - يحق لها جمع الثروات والاموال .

ويرى أرسطو أن العدالة الاقتصادية موقوفة على الحكومة بوسيلتها الذهبية (١) ففي «السياسات» يقول « أن المجتمع الامثل هو الذي يتشكل من أفراد الطبقة الوسطى» كما وأن المدينة المثالية - لديه - ينبغي ان تشمل المساواة والمماثلة ، وهذا ما يوجد بصفة عامة في الطبقة الوسطى» (٢) ولهذا يرى أرسطو أن الطبقة الوسطى هي اساس المساواة والاخاء في الدولة المثالية .

ب - التدرج المهني :

ويتفق الفيلسوفان حيثما يتضمن التدرج الطبقي لدى كل منهما: سردا مختلف المهن السائدة في عصرهما . ولربما يرجع ذلك الاتفاق بينهما - في التدرج المهني والتفاضل بين المهن - الى الوجود الاجتماعي الذي عاشه كل منهما ، بالرغم من استمرار حياة أرسطو بعد افلاطون فترة - ربما - جعلته يضيف الى تدرجه المهني «طبقة الاجراء» ذا صفات لم يذكرها افلاطون لطبقة العمال والمزارعين ، ونرى اختلاف طبقي الاجراء والعمال عند كل من الفيلسوفين . فبالاضافة الى أن أرسطو قد هرق بينهما ، الا أن وجود تلك الطبقة الجديدة ربما يرجع الى ظهورها في الفترة التي عاشها أرسطو بعد وفاة افلاطون ، والقضية التي يمكن استخلاصها هي أن الوجود الاجتماعي حينذاك كان متسما بالتمايزات المهنية واختلاف الأوضاع الاجتماعية للفرد وفقا لاختلاف مهنته .

(١) تعد أعمال أرسطو - وخاصة السياسية والاقتصادية منها - أكثر أعماله الحافلة بنتائج هامة ، فهو اول من وضع مفهوم الوسيلة الذهبية Golden - Mean ويعنى بها شكل الحكم واجراء الادارة في الدولة

2) H.M. Hodges, op. cit., p. 41.

ج - التدرج حسب مراكز القوى :

فالتقسيم الطبقي على أساس طبقة حاكمة وأخرى محكومة انما يعطى يمعا ثالثا من الطبقة لدى كل من الفيلسوفين وهو «مركز القوى» •

هذا ولقد أوضحنا فيما سبق ، الصراع الطبقي وأسبابه لدى كل من الفيلسوفين ، فأسباب الصراع لدى افلاطون هو البعد النفسى بينما هو لدى ارسطو صراع بين الفضائل أو صراع القيم • وبينما وجد افلاطون الصراع بين جيلين لاختلاف المفاهيم السيكولوجية ، وجد ارسطو ذلك الصراع بين أفراد الجيل الواحد على أساس اختلاف انفضائل الى أن مبدأ التربية - لدى افلاطون - انما هو أساس النقلة الاجتماعية Social Mobility من طبقة الى أخرى • وبدون شك فان افلاطون يعد بحق استاذ المذاهب الجماعية - سياسية - التى ظهرت فى العصور الحديثة فانه ، وان كانت دولته التصورية يحكمها فلاسفة ، الا أنه تضيق بها الحرية ، مما نجم عنه ان يحددها فيما بعد بالقوانين كما أن آراء ارسطو يمكن اعتبارها جنورا للاتجاه المتعدد الابعاد فى النظر الى التدرج الطبقي حيث اعتماده على العامل الاقتصادى والمهنى ومراكز القوى •

ان آراء كل من الفيلسوفين واتجاههما الى دولة مثالية كانت محكومة بالوجود الاجتماعى الذى عاشه كل منهما • فالمدينة اليونانية كانت مستقلة فى ادارة شئونها استقلالاً ذاتياً عن ناحية ، ومن الناحية الاخرى كانت ثمة مقارنات بين دساتير تلك المدن - كما اتضح لدى الفيلسوفين - فلقد حتم الوجود الاجتماعى ان يكون كل منهما - مثالى ، متخيلا دولة تصورية تكفل العدالة والفضيلة لمن فيها • ولم يكتب أحد منهما بصراحة فى نقد المجتمع الذى يعيشه ، نظرا لاعتاب الموقع ازاء ذلك ، ونحن نعلم عن هروب ارسطو - مثلا - الى اسطاغيرا حينما اتهم بالالحاد ، واعدام سقراط من قبل حينما اتهم بافساد عقول الشباب •

الفصل الثانى

الفكر الاجتماعى فى الشرق

مقدمة :ـ

- المبحث الاول : الفارابى
- المبحث الثانى : ابن خلدون
- المبحث الثالث : المقرئزى
- تقويم الفكر الشرقى

الفكر الاجتماعى فى الشرق

ان مقام العلم العربى لهو بالمكانة الاولى من الاهمية فى تاريخ العلوم ، لأن هذا العلم العربى يكون حلقة الاتصال والاستمرار بين الحضارة القديمة وبين العالم الجديد . واذا نحن لم نواجه ذلك العلم العربى ولم نتفهمه ، فسنجد فراغا يتعذر تفسيره بين الحضارات القديمة وبين الحضارة الحديثة (١) . وعليه ظهر فى الوقت الحاضر اهتمام متجدد لصالح الدراسات العربية والاسلامية هذه .

ولقد بدأ عمل الشعوب الاسلامية بالنظر الى جماع العلم العربى بعد مضى قرن ونصف قرن على هجرة محمد صلى الله عليه وسلم سنة ٦٢٢ م من مكة الى المدينة . وقد تلا ذلك ازدهار علمى لم يفت الانظار بالشرق (العراق ، ايران ، الشام ، سورية ، مصر) وبالغرب (الاندلس - ايبيريا) فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين ، ثم أخذ ذلك الازدهار فى الزوال ، ، فانطفأت شعلته فى الاندلس بسقوط آخر مملكة عربية فى غرناطة ، وتضاءلت أهميته بصـورة ملحوظة فى المشرق تحت وقع الصدمات التى الحقنها غزوات التـرك والمغول بالحضارات المسماة بالعربية من جانب ، وبسبب مجـال التفكير المحدود الضيق ، والسيطرة الكاملة تقريبا لمذهب محافظ متزمت ، متعارض مع الازدهار المطلق الحرية للبحث والنقد الطميين من جانب آخر (٢) .

ومن حيث التراث الاسلامى ، فقد اشتهر الصحابة بتفسير القرآن الكريم ورواية الحديث وبالفقه كابى بكر وعمر وطلحة

(١) الدوبيللى ، العلم عند العرب واثره فى تطور العلم العالمى ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى ، مراجعة د. حسين فوزى ، القاهرة ، دار العلم ، ١٩٦٢ ، ص ١٠-١١ . وقد نشر كتاب الدوبيللى ، Aldo Miell فى ١٠ سبتمبر ١٩٢٨

(٢) المرجع السابق ، ص ٩

والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عذوف وأبى الدرداء —
وعبد الله بن مسعود وعائشة وأبى هريرة وأنس بن مالك • أشتهر
أبو بكر خاصة بعلم الانساب ، وعمر بأدب السفارة ومعاذ بن جبل
بالفصاء ، أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين وكذلك كان حفاظ
اللغة والعرفين بلهجات القبائل (١) •

ومن العلماء والمؤرخين أبو القاسم صاعد بن 'حمد ابن صاعد —
الاندلسى المطليطلى المتوفى عام ٤٦٢ هـ أى ١٠٦٩ م • وكان بارعا في
علم الفلك ، وله كتاب «اصلاح حركات النجوم» فقد أشتهر بكتابله
صغير موجز اسمه «طبقات الامم» وتكلم فيه على العلوم الرياضية
وانفلكية عند الامم القديمة ، وعلى العلماء في هذين الفنين من العرب
وفي مقدمة هذا الكتاب كلام موجز مفيد في خصائص الامم (٢) •

ومن قيام الدولة العباسية (١٣٣ — ٧٥٠م) الى سقوطها ٦٥٦ هـ
(١٢٥٨ م) خمسمائة عام أو تزيد ، تقلبت الاحوال صعودا وهبوطا
من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية • ونحن الفكر كسان في
معظم الاحيان يرقى مبتدئا في صور متعددة من العلوم الرياضية —
والطبيعية ، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة ، وعلم الطب
والفلك والكيمياء ، ومن الفن المعماري والملاحة والوراقة والزخرف،
وسائر أوجه الثقافة والحضارة (٣)

وتنوع التاريخ عند العرب ، فكان عندهم المغازى (تاريخ — خ
غزوات رسول الله وسراياه) والفتوح (توسع العرب والاسلام بالفتح
في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الاموية) والطبقات (ذكر تراجم
الصحابه أو العلماء أو الادباء مرتبة على تاريخ وفياتهم الاقدم فالأقل

(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : الى ايام ابن خلدون ، بيروت ،
المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ١٣٥

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨١

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٦

قدما ، والسير (العناية بترجمة شخص واحد) ثم التاريخ على السنين
(سر الحوادث مفردة سنة فسنة) (١) •

واذ كان الوجود الاجتماعى السائد فى مجتمع اليونان قد صبغ
تفكير فلاسفته بطابع مثالى يحاول الهروب من ذلك الوجود فى صورة
مجتمعات يوتوبية يتصورها أصحابها كل حسب وجهه نظره ، فإن
الوجود الاجتماعى الذى ساد مجتمعات الاسلام كان متقلبا بين
سيطرة ، وتزمت وبين حرية وديمقراطية (٢) فانتقسم مفكروا الاسلام
بصدد البحث السياسى والاجتماعى قسمين : قسم كان متأثرا بالدين
وخلط جوهر الموضوعات بالتأملات الدينية وكان ضعيفا فى تحليل
الحقائق تحليل علميا • فجاءت آراءه أقرب الى التأملات والوصايا
والحكم منها الى النظريات والمذاهب • وقد يذهب بعض أعضاء هذا
القسم الى آراء يوتوبية على نحو ما فعل الفارابى فى «آراء أهل
المدينة الفاضلة» • والتسم الثانى كان أدق تحليلا وأسبرغورا للحقائق
وعالج الموضوعات علجا تاريخيا فى ضوء المناهج الاقرب الى العلمية
ولو أنه لم يتجرد بهكم طبيعة العصر والظروف من أثر الدين •
ويمثل هذا القسم أصدق تمثيل ابن خلدون (٣) •

كان اتخاذ الرقيق منتشرا عند اليهود والنصارى والمسلمين على
أن ضمير الكنيسة كان يسخط على الرقيقين حين وآخر ، وكان رجالها
يقولون أن المسيح لافرق عنده بين حر وعبد • فقد حاولت الكنيسة

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٢

(٢) أما ما عرف فى بعض مراحل الاسلام من وجود الاضطهاد — مع قلته
وخفة تبعاته — فإن مرجعه الى اسباب سياسية او دوافع شخصية
او بواعث عقلية • وهى اسباب لا يحمل الدين وزرها فى كثير أو قليل ،
(توفيق الطويل ، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام ،
الاستقصرية ، دار الفكر العربى ، مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٤٧ ،
ص ١٧٠) •

(٣) مصطفى الخشاب ، النظريات والمذاهب السياسية ، ص ١٢٥-١٢٦

— على الاقل — ان تحارب تجارة الرقيق ، ففرضت على من يشتغل بها عقوبة الحرمان • وقد استلقت نظر المسلمين ان اليهود والنصارى لا يجوز لهم ان يتمتعوا بامانهم ، وذلك لأن القانون المسيحي في الشرق كان يعتبر اقتراب الرجل من أمته زنا عقابه المنع من البيعة ، ويحق للزوجة في هذه الحالة أن تباع الجارية وتقضيها عن البيت وإذا حملت الجارية من سيدها المسيحي طفلا فإنه ينشأ رقيقا «يهم—ل عار والده الزاني» (١) •

وقبل الاسلام كان الرق نظاما اجتماعيا مقبولا ، وظل هو—ذا النظام في ابشع صوره في العالم المسيحي معترفا به ، على الرغم من رسالة المحبة •

بيد ان الاسلام وهو رسالة السلام كان أول دعوة لتحرير—ر الارقاء ، وجعل هذه الحرية كفارة وعملا يثاب عليه الفرد • (٢) ففي الاسلام فان الطفل الذي يولد للمسلم من أمته يكون حرا ولايجوز للرجل ان يبيع الامة أم الولد ، ثم هي تصبح حرة بعد موت زوجها ، ولايجوز في الشرع الاسلامي ان يشتري رجلان في أمة في وقت واحد وقد حدث ان رجلين اشتريا أمة فوطئها فأمر الخليفة بعقابهما • وفي القرن الرابع الهجري ، كانت مصر وجنوب جزيرة العرب وشمال افريقية أكبر أسواق الرقيق الاسود ، وكانت قوافل هذه البلاد تجلب الذهب والعبيد من الجنوب • وإذا كان المجتمع يعنى بالشعر الجيد وبالموسيقى الجميلة أكثر مما يعنى بغيرهما من ألوان الفن ، عظمت فيه قيمة الغلمان والجواري الموهوبين المتعلمين ، وكان ثمن العبيد

(١) آدم متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريذة ، الجزء الاول ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧ ، ص ٢٢٣
(٢) مصطفى الحفناوى «مكرة الدولة في الاسلام» ، المحاضرات العامة الموسم «الثقافى الاول» ، الجامع الأزهر ، القاهرة ، مطبعة الأزهر ، ١٩٥٩ ، ص ٤٧ •

البيض يزيد على ماتقدم لانهم ارسقراطية العبيد. وقد جرت العادة منذ العصر الاول للاسلام بالاسمى العبيد عبيدا ، بل يسمى العبد فتى والامة فتاة ، وقد نسب هذا - كمانسب كثر غيره - الى امر النبى عليه السلام ، وكان من التقوى وشرف النفس الايضرب الرجل عبده (١) . وبهذا سوى الاسلام بين الناس على اختلاف اجناسهم ، فسوى بين الابيض والاسود ، واليدوى والمتحضر ، والحصان والحكوم ، وبين الرجال والنساء ، كما سوى اليهود والنصرى بالمسلمين ماداموا فى سلم معهم . فقد جعل الله المؤمنين اخوة لا تفاوت بينهم الا بقدر مايتفاضلون به من الحق . كما يظهر من قوله عليه الصلاة والسلام فى خطبة الرداع «ايها الناس انما المؤمنون اخوة ، ان ربكم واحد ، وأن اباكم واحد ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، ليس لعربى فضل على عجمى الا بالتقوى» (٢)

أبطال الاسلام الرق اذن ، فكل رقيق يدخل فى الاسلام يصبح حرا رأسا ، كما يصبح حرا بالعق ، ولكن بما أن الرق كان نظاما شائعا قبل الاسلام متغلغلا فى الحية الاقتصادية ، فان ابطاله مرة واحدة يفضى الى تخلخل البيئة الاجتماعية . من أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع الى عوامل نفسية واقتصادية بحتة (٣) .

هذا وكان من المظاهر البارزة فى العصر العباسى نشوء طبقة الرقيق وطبقة لاجوارى خاصة . أبطال الاسلام الرق ، ولكن الرق نفسه لم يزل بل تبدل معناه . لقد استمر نفر من المسلمين فى

(١) آدم متر ، المرجع قبل السابق ، ص ٢٢٤-٢٣١.

(٢) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام : السياسى والمدنى والثقافى والاجتماعى ، الجزء الاول ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مكتبته النهضة المصرىة ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٦

(٣) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ١١٩

استرقاق الافراد. والجماعات وامتناعهم في الاعمال الشاقة العادية ،
خلافا لاوامر الدين ونواهيهِ . لقد نشأ في العصر العباسي طبقة من
الرقائق ذكورا أو اناثا لم يكن ينالهم من أذى الرق الا أنهم كانوا
يباعون ويشترون . أما فيما عدا ذلك فانهم كانوا ينالون قسطا
كبيرا من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروة والجاه والسلطة
والتعليم . ثم ان طبقة الجزارى المقت على البيت العباسي وعلى
البيئة العباسية لونا من النشاط الفنى فى الغناء والموسيقى ولونا من
الترف الاجتماعى ، كما مزجت الدم العربى بدم غير عربى فينتج من
هذا المزيج حضارة وثقافة نافعتان الى جانب ماكان لذلك من المساوئ
التي ناعت بها الحياة العباسية حقبة طويلة من الزمن (١) .

ولقد اعتمد بعض مفكرو الاسلام وفلاسفته على السرد الوصفى
للبائع الاجتماعى الذى يحيوه من جانب ، ومن الجانب الاخر اعتمد
بعضهم على التاريخ فى وصف الحياة الاجتماعية السائدة . فالناس
عند ابن رشد - مثلا - خاصة وعامة ، كماهم لدى جميع الفلاسفة .
فهم يرى أن الخاصة هم أهل اليرهان من الفلاسفة ، أما الجمهور -
(العامة) فطبقات كثيرة متنوعة يدخل فيها ابن رشد أكثر علمساء
الكلام (٢) أما ابن الفقيه فيرتب السكان على هذا النحو ، الملك ،
وولاة الاقاليم أو جيساء الضرائب ، الوزير ، وملاك الاراضى
الاقطاعيون ، والفلاحون التابعون لهم ، والقضاة والوعاظ والشرطة
وهكذا (٣) ، فنجد أن تقسيمه هذا على أساس البعد المهنى وبعد
السلطة أو مراكز القوة ، وعندما يناقش ابن الفقيه واشباهه مـ
الكتاب طبقات الجماعات البشرية ، فانهم يمتنعون عن تخصيص
مكان شريف فى الدراج الاجتماعى للتجار وأرباب الحرف . وربما أمكن
فى يسر ادخال التاجر الثرى فى طبقة الاغنياء ، ولكن لانزاع فى أن

(١) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٢) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع مذكور ، ص ٥٦٥

(٣) ابن الفقيه ، مختصر كتاب البلدان ، ص ١٧١

الاديب كان على وجه العموم يضع طوائف التجار والصناع في مصف
الدهماء ، التي لا اسم لها ولا وزن (١) •

واذا حاولنا عرض أعمال من فلاسفة الاسلام وعلمائهم فيكون
ذلك من العسير ، وليس مجاله هنا ، وخاصة ونحن بصدد عرض
اطار نظري موجه • وانما سنحاول عرض مالمسه كل من الفارابي
وابن خلدون والمقرئزي ، بطريق أكثر تعمقا ، قد يئيد عما اذا أخذنا
قطاع عرضي من العلماء دون تعمق •

(١) جوستاف جرونباوم ، حضارة الاسلام ، ترجمة عبد العزيز توفيق
جاويد ، مراجعة عبد الحميد العبادي ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٦ ،
ص ٢٧٤ •

المبحث الاول

أبو نصر الفارابي

- ١ - حياته •
- ٢ - المؤثرات الفكرية •
- ٣ - مؤلفات الفارابي •
- ٤ - المدينة الفاضلة •
- ٥ - الحن المضادة •
- ٦ - احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون •
- ٧ - الرئيس وخصاله •
- ٨ - السلطة في المجتمع •
- ٩ - تماسك المجتمع •
- ١٠ - السعادة •
- ١ - التدرج الطبقي •
- ١٢ - اتجاهاته النفسية •

أبو نصر الفارابى

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أولغ الفارابى فى بلدة وسيج بولاية فاراب ، على نهر سيحون من بلاد الترك ع. - م ٣٦٠ هـ (٨٧٤ م) فاشتهر بنسبته الى هذه الولاية (١) ولانكاد نعرف يقينا عن طفولته وشبابه ، غير أنه يظهر من سيرته أنه قد عكف فى مسقط رأسه على دراسة مجموعة من مواد العلوم والفلسفة واللغات وعلى الاخص التركية والفارسية والعربية واليونانية (٢).

انتقل الفارابى مع والده الى بغداد ، وفيها تعلم العربية ودرس النحو على أبى بكر محمد بن السرى بن سهل النحوى المعروف بابن السراج . كما درس العلم الحكيم على الطبيب يوحنا ابن هيلان ، والمنطق على أبى بشر متى بن يونس . وفى عام ٣٢٩ هـ دخل القائد الديلمى تونز الى بغداد وقتل الخليفة المتقى ، فاضطربت الأحوال وكثرت الفتن ، فآثر الفارابى السلامة فجاء الى دمشق عام ٣٣٠ هـ ثم غادرها بعد قليل الى حلب ولزم بلاط سيف الدولة مكتفيا بأربعة دراهم فى كل يوم ينفقها فى وجوه معاشه ، بينما كان سيف

(١) ويرى الدكتور على عبد الواحد موافق ان منطقة فاراب — هى منطقة كبيرة وراء نهرى جيحون (ابوداريا) وسيحون (مرداريا) ، وتقع على جانب الفرع الاكبر لنهر سيحون فى طرف بلاد تركستان . كما يرى ان الفارابى ولد حوالى سنة ٢٥٩ هـ الموافقة لسنة ٨٧٢ ، ٨٧٣ . (انظر : على عبد الواحد وفى ، المدينة الفاضلة للفارابى) دار عالم الكتب للطبع والنشر ، ١٩٧٣ ، ص ٧

(٢) على عبد الواحد وفى ، منقول من «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابى ، وولفات الجعية المصرية لعلم الاجتباع القاهرة ، ١٩٥٠ ص ٣ ، ويرى الدكتور أبراهيم بيوى منقول أن الفارابى لم يعرف اليونانية كما يظهر ذلك من تحليله لكلمة «السفسطة» ، وإنما يعرف فقط العربية والتركية والفارسية «أبو نصر الفارابى» مجله كليه الاداب ، جامعة القاهرة ، المجلد ١٩ ، العدد الثانى ، ديسمبر ١٩٥٧ مطبوعه جامعه القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٧٠ . ويذكر أنه تعلم الفلسفة على معلم مسيحي هو يوحنا بن هيلان (أحمد أبين ، ظهور الاسلام ، الجزء الثانى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٠ .

الدولة يعطى المتنبى — مثلاً — الف دينار على القصيدة الواحدة (١).

ورحل الفارابى رحلة قصيرة الى مصر (عام ٣٣٧-٣٣٨هـ) ثم عاد الى حلب ، وفى سنة ٣٣٩هـ سار سيف الدولة الى دمشق فأصطحب الفارابى الى أن توفى الاخير فى دمشق (رجب ٣٣٩ هـ — الموافق آخر عام ١٩٥٠ م) ودفن فى مقبرة الباب الصغير .

كان الفارابى فقيراً ، ميالاً الى الزهد والتكشف ، لا يحنل بأمر مكسب ولا مسكن ، ولم يكن يعتن بزيه وهيئته ، لم يتزوج ولم يقتن مالا ، كان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو الى التأمل والتفكير ، وكان حاد الزهن ، رياضياً شاعراً بعيد الهمة ، عزيز النفس ، وكذلك كان موسيقياً (٢) . وقد طبقت شهرته الآفاق فى الفلسفة حتى اعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو ، فاطلق عليه «المعلم الثانى» كما كان يطلق على أرسطو «المعلم الاول» كما أنه عرف بفيلسوف المسلمين ، فهو أول من حمل المنطق اليونانى تاماً منظماً الى العرب .

ومما لا شك فيه أنه قامت فى غراب حركة فكرية نشيطة واسعة على أثر امتداد الاسلام اليها فى أوائل القرن الثالث الهجرى . ومما يشهد لذلك ظهور أعلام آخرين بها معاصرين للفارابى ، أمثال الجوهري اللغوى ، المشهور صاحب الصحاح (٣) .

(١) عمر غرّوخ ، تاريخ الفكر العربى حتى أيام ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٩ . وكان الفارابى يعيش عيشة التصوف ويعلم طلابه فى الحدائق التى حول حلب ، ويؤلف كتبه (انظر : أحمد أمين ، ظهور الاسلام ، الجزء الاول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ ، ص ١٨٦)

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٠

(٣) ابراهيم بيومى منكور ، مرجع سابق ، ص ٧٠

المؤثرات الفكرية :

كان للفارابى ثلاثة منابع يستمد منها فلسفته ، فالفلسفة اليونانية - وخاصة مذهب أفلاطون وأرسطو - والديانة الاسلامية والعقل الذى يوفق بين الفلسفة اليونانية ، بعضها مع بعض من جهة ، وكلها مع الاسلام من جهة أخرى . وهذا التوفيق يحتاج الى عقل قوى كبير . لأن للفلسفة اليونانية مذاهب مختلفة جدا ، يصعب التوفيق بينها ، ولأن عماد الفلسفة العقل المطلق . وعماد الدين القلب ومن أظهر أمثلة ذلك من النوع الاول كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين» يعنى أفلاطون وأرسطو ، ومن النوع الثانى كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة» . فحاكى في أجزاء كثيرة منها أفلاطون في جمهوريته ، وأبعد منها ما لا يتفق مع الاسلام اتفاقا واضحا وزاد عليه أشياء كثيرة من تعاليم الاسلام (١) .

وقد كان الفارابى متأثر باتساع الدولة الاسلامية المكونة من عدة شعوب ، فرأى أنها الاجتماع الكامل ، بعكس الفلاسفة الاغريق الذين كانوا وفقا لمجتمعاتهم المكونة من مدن صغيرة يرون أن المجتمع الطبيعى الكامل هو مجتمع المدينة أما الدول الكبيرة أو الامبراطوريات فقد كانت في ظنهم مجتمعات فاسدة (٢) .

مؤلفات الفارابى :

لقد ظلت شئون السياسة والاجتماع من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون الى العصر الحاضر . فكان لزاما أن تستأثر بقسط كبير من نشاط الفارابى ، وأن يقف عليها طائفة من مؤلفاته . وقد وصل الينا مملكتيه فيها مؤلفان قديمان : أحدهما

(١) أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ١٢١ - ١٢٢

(٢) عبد المجيد عبد الرحيم ، تطور الفكر الاجتماعى ، مكتبة الانجلو

المصرية ، ص ١٢٧ - ١٢٨

«كتاب السياسات المدنية» والآخر «آراء أهل المدينة الفاضلة» والكتاب الأخير هو أشهر مؤلفاته في هذه الناحية ، وأصدقها تعبيراً عن مذهبه الفلسفى وما يطمح اليه عالم الاجتماع (١) . ويتألف هذا الكتاب من قسمين يكادان أن يكونا مستقلين (٢) : القسم الاول ، فلسفى ماورائى عرفه الفارابى بجانب من الفلسفة العقلية على مذهب أرسطو ، ممزوجة بالكثير من مذهب افلاطون . أما القسم الثانى فهو الفلسفة السياسية ، اذ تعرض فيه الفارابى للكلام على التعاون بين البشر وعلى أصناف المدن (الدول) . وقد ابتدأ الفارابى هذا الكتاب فى بغداد سنة ٢٤٣هـ ثم أتمه فى دمشق فى العام التالى . ويبدو أن الفارابى لما ذهب الى مصر أدخل على هذا الكتاب أشياء تتعلق بترتيبه وتقسيمه ، ثم بمادته وأتجاهه .

ولقد نشر ديتريشى Fried Dietrich النص العربى لرسالة الفارابى فى مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ، التى تعالج تنظيم دولة مثالية (لينن ١٨٩٥) . وترجمة هذا النص الى الالمانية (Der Musterstaat Leiden) عام ١٩٠٠ التى تحتوى على مقدمة عامة . وكذلك نشر ديتريشى أيضاً ثمانى رسائل قصيرة فى الفلسفة للفارابى (٣) .

وظهرت أصول فلسفة الفارابى الاجتماعية فى كتابه الموسوم «أحشاء العلوم» فى اشارته عن «العلم المدنى» الذى يبحث تدبير المدينة ، وهو يعنى بربط السياسة بالاخلاق ، حتى تتحقق السعادة لأهل المدينة الفاضلة . وعنده أن «الرئيس» محورا لكل السياسات

(١) على عبد الواحد وافي ، ١٩٥٠ ، مرجع مذكور ، ص ٦٥

(٢) عمرو فروخ ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣

(٣) الدوبويلى ، العلم عند العرب ترجمة د. عبد الحليم النجار ، ود. محمد يوسف موسى ، مراجعة د. حسين فوزى ، دار العلم ، ١٩٦٢ ، ص ١٨١ .

المدنية الفاضلة والسيئة (١) . وقد نشر هذا الكتاب بالقاهرة سنة ١٩٣١ وأعيد طبعه عام ١٩٤٩ . وفي هذا الكتاب يتسم الفارابى العلوم ثمان مجموعات درسها في خمسة فصول . أحداها مجموعة «علوم اللسان» وهى سبعة أجزاء ، علم الالفاظ المفردة ، وعلم الالفاظ المركبة ، وعلم قوانين الالفاظ عندما تكون مفردة ، وعلم قوانين الالفاظ عندما تتركب ، وعلم قوانين تصحيح الكتابة ، وعلم قوانين تصحيح القراءة ، وعلم قوانين الاشعار . وثانيها «علم المنطق» بجميع فروعه . وثالثها «علم التعليم» وأراد به أن يشمل : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) وعلم النجوم (الفلك) ، وعلم الموسيقى ، وعلم الاثقال ، وعلم الحيل (إلى الميكانيكا التطبيقية) ورابعها مجموعة العلوم الطبيعية . وخامستها مجموعة العلوم الالهية . وسادستها مجموعة العلوم المدنية (الاخلاق والسياسة) وسابعها علوم الفقه . وثامنها علم الكلام بفروعه . وعلم التوحيد وملحقاته (٢) .

ولو جصعت كتب الفارابى وترتبت وبيوت لكان منها دائرة معارف فلسفية واسعة . فمما وضعه الفارابى من أسس فلسفية أكثر مما وضعه ابن سينا وابن رشد وأمثالهما (٣) . وعلى هذا يمكن تصنيف بقية كتب الفارابى ورسائله — بالإضافة الى ما سبق توضيحه — الى مجموعتين . الاولى وتضم كتبه الفلسفية ومنها : كتاب الواجد والوحدة ، كتاب الجوهر ، كتاب الزمان ، كتاب المكان ، كتاب الخلاه ، مقالة فى معانى العقل ، رسالة فيما ينبغى أن يقدم تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، فصوص الحكم ، رسالة فى جوانب مسائل سئل عنها ، نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم رسالة

(١) أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى : دراسة تكاملية للنظرية

الاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٣٨

(٢) على عبد الواحد وانى ، ١٩٧٣ ، ص ١٥ — ١٦

(٣) أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ١٣٧

في فضيلة العلوم والصناعات ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة ،
كتاب تحصيل السعادة ، رسالة في اثبات المفارقات •

وتضم المجموعة الثانية شروحه وتعليقاته ، ومنها : كتاب
المقولات (قلاطيغورياس) ، كتاب القول الشارح (القضايا والتعريف)
كتاب أدلويطيقا الاولى والثانية (تأليف المقياس المنطقي) كتاب طوييقا
(الجدل) ، كتاب سفسطيا (السفسطة) ، وكتاب ريطوريقا (الخطابة)
كتاب بوطييقا (الشعر) ، كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب
العلم الطبيعي ، كتاب الآثار العلوية ، رسالة النفس والعالم ، كتاب
الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، كتاب في أغراض
الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف (يقصد كتاب
ميثافيزيقا أرسطو) •

المدينة الفاضلة :

قصد الفارابي من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» الى تكوين
مجتمع صالح (يوتوبيا Utopia) من نوع المجتمعات التي فكر فيها
من قبله فلاسفة اليونان ، وفقا للمبادئ الرئيسية التي تقويم عليها
فلسفته • وكما سبق أن أشرنا عند الحديث عن مؤلفاته ، فقد قسم
كتابه قسمين : لخص في القسم الاول مبادئه الفلسفية التي يدين بها ،
والتي يريد أن يقيم عليها مدينته ، وشرح في القسم الثاني شؤون
هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف نواحي حياتها حتى
تجىء موائمة للمبادئ التي عرضها في القسم الاول • وقد عرض
في القسم الفلسفي • الاول - الذي بدأ به كتابه للموجود الاول
وهو «الله» وصفاته ، وكيفية صدور الموجودات عنه بمراتب الموجودات
الروحية والمادية وصفاتها وأجزاء النفس الانسانية وقواها ، وعلاقة
هذه القوى بعضها ببعض والارادة والاختيار والسعادة والناميات
والوحى • وآراؤه في هذا القسم تمثل مزيجا من آراء افلاطون
وأرسطو ومن الافلاطونية المحدثة ومبادئ الدين الاسلامي

واتجاهاته ، مع محاولة لا تخلو من تعسف أحيانا للتوفيق بين هذه العناصر وإبرازها في صورة نسيج واحد ملتئم الاجزاء . وأما القسم الثاني من مؤلفه ، فقد وضع فيه ما يصح تسميته «تصميما لمدينته الفاضلة» وقد جاء تصميمه هذا مشابها في معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريةه مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها الفارابي بمبادئ الدين الاسلامي على الاخص . وقد بدأ قسمه هذا بالكلام عن احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون . فقرر أن الانسان اجتماعي بطبعه من جهة ، ومضطر الى هذا الاجتماع اضطرابا لسد حاجاته من جهة أخرى . ومن اجتماع الناس بعضهم ببعض تنشأ المجتمعات المختلفة . وهذه المجتمعات ترجع الى قسمين : مجتمعات كاملة ، وهي ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل . ومجتمعات ناقصة وهي ما لا يتحقق فيها التعاون الذي ذكره بصورة كاملة ، ولا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها (١) .

والمدينة الفاضلة في نظره هي ما تتحقق فيها سعادة الافراد على أكمل وجه ، ولا يكون ذلك الا اذا تعاون أفرادها على الامور التي تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبيعته . وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطرا في نظره الفارابي ، هي وظيفة الرئاسة ذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة التي تستمد منها جميع السلطات وهو المثل الاعلى الذي ينظم جميع الكمالات . فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزله من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ؛ بل أن منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من سائر الموجودات (٢) . فهو يرى أن نسبة السبب

(١) على عبد الواحد وافي ، ١٩٥٠ ، مرجع مذكور ، ص ٧-٩
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ . ونذكرنا هذه الصفات برئيس جمهورية أفلاطون . وتزيد عليها الاتصال بالعلم العلوي وكانت أهم مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي (ابراهيم بيومي مذكور ، مرجع سابق ص ٨٥) .

الاول «الله» الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها «طبقاتها وأهلها» (١) .

وملوك المدينة الفاضلة يتوالون في الأزمنة المختلفة واحدا بعد واحد ، سواء أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعددة متعاصرة أو غير متعاصرة ، فإنهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقوا الزمان كله . ان هؤلاء الملوك قد كملوا في العقل وفي التخيل . وبما أن الكمال واحد فيهم فإنهم لا يختلفون في شيء (٢) .

ويفترض الفارابي أن أهل المدينة الفاضلة يعرفون الآراء التي أوردها في القسم الأول من كتابه ويعتقدونها . وهكذا نرى أن للمدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة الاولى ، وأن الجانب الاجتماعي فيها قليل جداً . ويعد أن يتكلم الفارابي عن أعضاء البدن وعن صلة بعضها ببعض يقول : «كذلك الحال في المدينة» . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال » .

ويرى الفارابي أن «الهيئات النفسية التي اكتسبها أهل المدينة الفاضلة من آراء أسلافهم ، فهي تخلص أنفسهم من المادة والهيئات الانسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة فتقتدرن الى الهيئات الاولى فتكدر الاولى وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم وتضاد تلك الهيئات هذه فيلحق هذه من تلك أذى عظيم فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس» (٣) .

(١) عمروخ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٣

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة . وكذلك أبى نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تصحيح عبد الوصف محمد الكردي ، مكتبه الحسين التجارية ، ١٩٤٨ ، ص ٩٣ . وهذا يذكرنا بفكرة الانلاطون من تعاقب الدورات السياسية وكيفية تغير نظم الحكم .

(٣) أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، مرجع مذكور ، ص ٢٤١-٢٤٢

ويعدد الفارابى الاشياء المشتركة لاهل مدينته الفاضلة فيقول:
«أولها معرفة السبب الاول وجميع مايوصف به • ثم الاشياء
المفارقة للمادة ومايوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات
والمرتبة الى أن تنتهى من المفارقة الى العقل الفعال وفعل كل واحد
منها • ثم الجواهر السماوية ومايوصف به كل واحد منها ثم الاجسام
الطبيعية التى تحتلها كيف تتكون وتفسد ، وأن مايجرى فيها يجرى
على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة وأنها الاهمال فيها ولا نقص
ولا جور ولا بوجه من الوجوه • ثم كون الانسان وكيف تحدثت—وى
النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل العقولات
الاول والارادة والاختيار » ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحى •
ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه اذا لم يكن هو فى وقت م—ن
الاقوات • ثم المدينة الفاضلة وأهلها أو السعادة التى تصير اليها
أنفسهم • والمحر المضادة لها وماتؤول اليه أنفسهم بعد الموت اما
بعضهم الى السعادة وأما بعضهم الى العدم • ثم الامم الفاضلة
والامم المضادة لها» (١) •

المدن المضادة :

يرى الفارابى أنواع أربعة من المدن المضادة للمدينة الفاضلة،
وهى : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفلسفة ، والمدينة المبدله ، والمدينة
الضالة •

أما المدينة الجاهلة فهى التى لم يعرف أهلها السعادة بل ظنوا
أن الخير إنما فى الملذات البدنية وأن الشقاء هو آفات بالبدن •
والمدينة الجاهلة فى الحقيقة اسم جامع لعدد من المدن التى تجهل
حقيقة السعادة ، وتميل الى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهرة ،
ومن هذه المدن الفرعية :

(١) الفارابى ، مرجع مذكور ، ص ١٠٢—١٠٣

أ - المدينة الضرورية التى يقصد أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من مأكل وملبس ومسكن •

ب - المدينة البدالة (التجارية) التى يقصد أهلها جمع ثروة ، ويجعلون الثروة غايتهم من الحياة ثم لا ينتفعون بها انتفاعا صحيحا •

ج - مدينة الفسنة والشقوة ، ويقصد أهلها التمتع بالطعام والشراب والملاذات البدنية المتعلقة بجسمهم وخيالهم والميل الى الهزل واللعب •

د - مدينة الكرامة (الوجاهة) التى يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين معذوحين بين الأمم وعند أنفسهم •

هـ - والمدينة التغلب ومقصدهم التسلط على غيرهم ، ولذتهم محصورة فى ذلك •

و - والمدينة الجماعية (الاباحية) التى يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون •

وكل ملك من ملوك هذه المدن يجعل همه التسلط على أهل مدينته لينال هو الخبز الاوفر من الغايات التى يسعى اليها أهل مدينته (١) •

أما المدينة الفاسقة ، فهى التى يعرف أهلها الآراء الفاضلة ولكنهم يسلكون مسلك أهل المدن الجاهلة ، فى حين أن المدينة المبجلة فقد كانت فاضلة ثم تبدلت • والمدينة الضالة هى التى تعتقد أن السعادة تكون بعد الموت ، ثم تعتقد آراء فاسدة فى الله وفى العقول الثوانى • رئيسها الاول ممن اوهم أنه أوحى اليه من غير أن يكون

قد أوحى اليه وملوك هذه المدن مضادين للملك المدن الفاضلة ، وأهل هذه المدن مضادون أيضا لأهل المدن الفاضلة لاختلاف الذريتين في الاعتقاد والفهم لحقائق الأمور (١)

ويحدثنا الفارابي عن رابطة القهر والقوة والغلبة في معرض كلامه عن المدينة الضالة ، والآراء التي يذكرها في هذا الصدد لا تختلف كثيرا في جوهرها العام عما يذهب اليه أصحاب المذهب الحيوي من أنصار نظرية «الكفاح من أجل الحياة» والتي مؤداها أن الطبيعة تعطى الكائن الحي الوسائل التي يحفظ بها وجوده ، ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل تجعله قادرا على اهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها أو استخدامها بحيث يفيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه أهلا لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل فإذا كان هذا اتجاه الجماعة صارت هذه الجماعة جاهلة وضالة لأن نظامها يكون على آراء قديمة وفاسدة تشبه المجتمع الانساني بالمجتمع الحيواني حيث يسود الكفاح دون رعاية للنظام الاجتماعي وأمرأة للقائدين الإلهي ، وحيث تكون الحياة للأقوى ، والبقاء للأصلح ، كان كل كائن قد طبع على ألا يرى لموجود غيره حقا في الحياة (٢) .

ويرى الفارابي أن العدل من هذه الوجهة يمكن في التغلب والكفاح . ويقول : «فإن تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات ، أما قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة ، كانوا مثل تميز واحد عن كل واحد ، فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو يتميز طائفة عن طائفة ، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهاجروا . والاشياء التي يكون عليها التغلب هي السلامة والكرامة واليسار ، المذات وكل

(١) مهر فروغ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٧-٢٨٩ . وكذلك الفارابي

مرجع سابق ، ص ٩٠-٩٣

(٢) أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، مرجع مخزور ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ . وكذلك الفارابي في القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة .

مايوصل به الى هذه • وينبغي أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع
للالاخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ، ويكون كل واحد من كل
واحد بهذه الحال، فالقاهرة منها لالاخرى على هذه هى الفائزة وهى
المغبولة وهى السعيدة • وهذه الاشياء هى التى فى الطبع • اما
فى طبع كل انسان أو فى طبع كل طائفة • وهى تابعة لما عليه طبائع
الموجودات الطبيعية • فمافى الطبع هو العدل • فالعدل اذا التخلل ،
والعدل هو أن يقهر ما أتفق منها • والمقهور اما أن يقهر على سلامة
بدنه أو هلك وتلف وانفرد القاهر بالوجود • أو يقهر على كرامته
وبقى ذليلا ومستعبدا نستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الا نفع
للقاهر فى أن ينال به الخير الذى عليه الغالب ويستديم به • فاستعباد
القاهر للمقهور هو أيضا من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو أنفع
للقاهر هو أيضا عدل • فهذه كلها هى اعدل الطبيعى وهى الفضيلة» (١)

بهذا يعدد الفارابى أسباب الصراع بين الافراد وبين الجماعات
ويحددها فى أربعة : السلامة والكرامة واليسر والملاذات • ثم يحصر
هذه الاسباب فى نتائج الصراع وقد لخصها فى اثنتين : البدن والكرامة •
فكان الكرامة أو «الشهرة» بالمعنى الحديث هى غاية الصراع — من
جانب وسببه من جانب مقابل • وكان النواحي المادية — المتمثلة فى
البدن — هى غاية وسبب فى نفس الوقت الا أن الجديد هنا أنه
يرى أن الصراع عدل وفضيلة وكذلك القهر والاستعباد •

(١) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ١١٢—١١٣

احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون :

بدأ الفارابى بدراسة طبيعة المجتمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع الانسانى ، فأرجع ذلك الى أن الانسان مفطور على حاجته الى الاجتماع والتعاون ، ومعنى ذلك أن الفارابى يأخذ بفكرة أرسطو فى أن الانسان مدنى بالطبع وأن الاجتماع ضرورى لسد الاحتياجات الضرورية للأفراد ، فضلا على أنه يشير الى أهمية تقسيم العمل والتخصص الجماعى كأساس لبناء المجتمع . ويشبهه العلامة (كرادى هو) فى كتابه عن مفكرى الاسلام رأى الفارابى فى الاجتماع الانسانى بآراء المفكر الفرنسى جان جاك روسو فى العقد الاجتماعى (١) :

يرى الفارابى أن لكل انسان حاجيات كثيرة كما يبلغ كما لانه ، ولكنه لا يستطيع أن يسد تلك الحاجيات بمفرده ، بل أنه يحتاج الى «قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، ومن هنا تنشأ الجماعات المتعاونة ، ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الارض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة» (٢) . أما من ناحية الاجتماعات — ولربما بقصد الجماعات أو المجتمعات — الكاملة فيقسمها الفارابى الى ثلاث :

- ١ - عظمى : وهى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة .
- ٢ - وسطى : وهى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة .
- ٣ - صغرى : وهى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

(١) أحمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ وكذلك دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى ابوريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٤ ، ص ١٧٩

(٢) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٧٨ . وهو يرى أن أصغر الاجتماعات هى المنزل ، ثم يليها السكة (الشارع) ثم المطقة (الحى أو القسم) ثم المدينة ، ثم الأمة ، وكل منها جزء من لاحقها واجتماع بعضها يكون باليلها .

أما الاجتماعات غير الكاملة فهي أهل القرية واجتماع أهل المحلة
ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل (١) . ويرى أن الخير
الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذي
هو أنقص منها .

والمدينة التي أساسها المتعاون على الأشياء التي تنال بهما
السعادة هي المدينة الفاضلة . فيلزم السعادة سواء في المدينة أو
الامة أو المعمورة هو محك الفضيلة في رأيه . ومن زاوية أخرى
يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن النظم الصحيح الذي تتعاون
أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وحفظها . وهنا يذهب إلى
توضيح التفاضل والتمايز بين هذه الاعضاء ، فيقول : «وكما أن
البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد
رئيسي هو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس إلى
أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا ، كذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة
متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو الرئيس وآخر يقرب مراتبها
من الرئيس في كل واحد هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو
مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء هم أولو المراتب الاول . ودون هؤلاء
قوم يفعلون الاعمال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في المرتبة
الثانية ، ودون هؤلاء أيضا من يفعل الاعمال على حسب أغراض
هؤلاء . ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة إلى آخر يفعلون أعمالهم على
حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون
في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين » (٢) .

وهكذا نرى أنه كلما كان الشخص أقرب إلى الرئيس كان
أشرف وأكمل . إلا أن هنالك فارقا بين أعضاء البدن وبين طبقات
أهل المدينة . إن أعمال أعضاء البدن طبيعية ، أما أعمال طبقات

(١) عمر فروخ ، مرجع مذكور ، ص ٢٨٢
(٢) الفارابي ، مرجع سابق ، ص ٧٦-٨٠

أهل المدينة فمصدرها الإرادة أو الملكات الإرادية التي تحصل لهم
وهى الصناعات وماشاكلها • وبالفعل يرى الفارابى أن الهيئات
والملكات التي يفعل بها أعضاء المدينة أفعالهم ليست طبيعة بل
إرادية • وبذلك نجد أن «المهنة» تعبر عن النقلة الاجتماعية - لدى
الفارابى - من مكانة أو مرتبة معينة الى مرتبة أخرى • كما وينظر
الى أفعال أعضاء المدينة من ناحية ترتيبها وتدرجها على أساس
الشرف ، فهناك أعمال ذات شرف تقترب من رئيس المدينة ، وهناك
كذلك أعمال أخس • وتتحدد تلك المراتب عن طريق احتذاء كل عضو
لأغراض رئيس المدينة الفاضلة • وبهذا يعقد الفارابى التفرقة بين
البدن وأعضاء مدينته على أساس على سيكولوجى (١) •

الرئيس وخصاله :

ورئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أى إنسان أتفق ، لأن
الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة وبالطبع معدا
لها ، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية • ويجب أن تكون صناعة
رئيس المدينة الفاضلة صناعة من شأنها ألا تخدم صناعة أخرى ،
بل أن تكون كل صناعة أخرى تتجه نحوها • ويجب أن يكون الرئيس
نفسه انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل • وأصبح
مستعدا لان يتقبل من العقل الفعال أشياء كثيرا يفيضها العقل
الفعال الى عقله هو ، ثم الى قوته المتخيلة • وتكون هذه القوة منه
معدة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل
الفعال الجزئيات (٢) • بمعنى أن الرئيس هو الانسان الذى حل فيه
العقل الفعال • واذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما
النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذى

(١) عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ وكذلك أحمد الخشاب ، مرجع
سابق ، ص ٢٤١

(٢) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٨٤

يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخلية فيكون بمايفيض منه الى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام (١). وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال (٢) وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة فهذا أول شرائط الرئيس ، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول ولكل مايعلمه • وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التى بها يبلغ السعادة • وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببذنه لمباشرة أعمال الجزئيات (٣) • وينبغى أن يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها • والسبب فى أن يحصل الملكات الارادية التى لاجزائها فى أن تترتب مراتبها • وأن اختل منها جزء كان هو المرغد له بمايزيل عنه اختلاله (٤) •

وتبدو الآراء المثالية للفارابى فى معالجته للشروط الواجب توافرها فى رئيس المدينة الفاضلة • اذ ينبغى أن يكون فيلسوفًا أو نبيا ، وتكون نفسه متحدة بالعقل الفعال المنبعث عن الذات الالهية، فتخرج نفسه بالنفس الكلية وتصبح معرفته معرفة اشراقية الهية • وهذه النظرة تمثل أقصى النظريات المثالية الفلسفية التى لايمكـن تحقيقها تحقيقا كلياً (٥) •

-
- (١) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٨٦
 (٢) عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦-٢٨٧ وكذلك الفارابى ،
 المرجع السابق ، ص ٨١-٨٢
 (٣) الفارابى ، المرجع السابق ، ص ٨٦-٨٧
 (٤) المرجع السابق ، ص ٨١
 (٥) احمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ وكذلك ، دى بور ،
 مرجع مذكور ، ص ١٧٢ •

وهنا بين الفارابى ، خصال رئيس المدينة الفاضلة ، ويـرى بوجود رئيس أول ، وإن لم يوجد انسان بهذه الخصال ، يضمـع الفارابى خصال الرئيس الثانى • ولا بد أن تجتمع اثنتا عشر خصلة للرئيس الاول ويكون قد فطر عليها ، وهى : أن يكون تلم الاعضاء جيد الفهم ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محبـا للتعليم ، غير شره ، محبا للصدق ، محبا للكرامة ، وأن يكـون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ، محبـا للمدل ، قوى العزيمة • أما الرئيس الثانى للمدينة ، فله ست شرائط هى : أن يكون حكيما ، عالما حافظا للشرائع والسنن وسير الاولين وأن يكون له جودة استنباط عن السلف ، ويتميز بجودة روية لما فى وقت من الاوقات الحاضرة ، وجودة الارشاد بالقول الى شرائع الاولين ، وجودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب (١) •

وهكذا نجد مدى مزج الفارابى بين الخصائص الروحانية والخصائص الاجتماعية والشرعية التى يجب أن تتوفر فى شخص الرئيس • ويـرى الفارابى أن أهم هذه الصفات هى الحكمة • وقد تتوفر فى واحد وتتوفر بقية الصفات فى آخرين ، فيكونون جميعا الرؤساء الافاضل • أما اذا لم تتوفر الحكمة فى أى شخص مـن الرؤساء ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكا بالاسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص حكيم نضمه الى القائم بأمر المدينة • فاذا لم نجد مثل هذا الشخص تمـرضت المدينة للهلاك ثم هلكت •

السلطة في المجتمع :

يعرض الفارابي لنشأة السلطة في المجتمع ، فيردها الى حاجة المجتمع الى القانون الاجتماعي ليحقق العدل ويمنع الظلم ، ويقهر الغضب . فان ما يسمى عدلا في البيع والشراء أو أمانة في رد الودائع وعدم الغضب وعدم الجور وما الى ذلك ، فان مستعمله انما يستعمله أولا لاجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من الخارج . فاذا تساوى هردان أو طائفتان في القوة ، وكنا يتداولوا القهر فيطول ذلك بينهما فيذوق كل واحد الامرين ويصير الى حال لا يحتملها . فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغلبان عليه قسما ما ، فتبقى سماته ، ويشترط كل واحد منهما على صاحبه ان لا يروم نزع ما في يديه الا بشرائط فيصطلحان عليها . أو أن يكون الاتفاق ورد عليهما من خارج شيء على أنه لاسبيل الى دفعة الا بالمشاركة وترك التغلب فيتشاركان ريث ذلك أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه ، فيرى أنه لا يصل اليه الا بمعاونة الآخر له وبمشاركة له فيتركان التغلب بينهما ريث ذلك ثم يتعاونان (١) .

يضاف الى هذا ، ما ذكره الفارابي — وسبق أن أوضحناه — بصدد رئيس المدينة الفاضلة ، والصراع الذي يراه عدلا وأسبابه ونتائجه . حيث نجد صورة الصراع بين الافراد أو الطوائف واضح في فكر الفارابي ، الا أنه يستثنى حالات الصراع عند البيع والشراء والمشاركة بقصد التعاون .

تماسك المجتمع :

يشير الفارابى الى عوامل تماسك المجتمع وتربط هيئاته فبالإضافة الى الضرورة العضوية والضرورة التشريعية ، يرى أن من عوامل التوحد في الجماعة : الاشتراك في الانحدار من أب واحد ، وقرباة التصاهر ووحدة الجنس والسلالة ، والاشتراك في اللغة واللسان ، والاشتراك في التناسل ، وتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في الصقع أو البيئة الطبيعية (١) . كما أن ارتباط الموجدات وتألفها لبعض الأشياء في جواهرها ، وحتى اختلاف جواهرها هذه في جوهر أول ، يجعلها جميعا في انتظام وكمال وفضيلة ووجود واحد غير منقسم (٢) .

ويفسر ذلك بأن يعرض مختلف الآراء في هذا الترابط والتماسك إذ يقول : فقوم رأوا ذلك أنه لاتجانب ولا ارتباط لا بالطبيع ولا بالارادة ، وأنه ينبغى أن ينقص كل انسان كل انسان : وأن ينافر كل واحد كل واحد ، لايرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا ياتلفان الا عند الحاجة . ثم يكون اجتماعهما على مايجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والاخر مقهورا . وآخرون لما رأوا أن المتوحد لايمكنه أن يقوم بكل مايه اليه حاجة دون أن يكون له موازون ومعاوون يقدم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه ، رأوا الاجتماع . فقوم رأوا أن ذلك ينبغى أن يكون بالقهر ، بأن يكون الذى يحتاج الى موتررين يقهر قوما فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضا ، وأنه لاينبغى أن يكون موازره مساويا له ، بل مقهورا . وآخرون رأوا هنا ارتباطا وتحابا واثتلافا واختلفا فى التى بها يكون الارتباط . فقوم رأوا أن الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو

(١) أحمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ ، وكذلك الفارابى ، مرجع

سابق ، ص ١١٠-١١١

(٢) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٢٢-٢٣ .

الارتباط به وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم •• وقوم رأوا أن الارتباط هو الاشتراك في التناسل وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من أنثى أولاد أولئك ، وذكورة أولاد أولئك من أنثى أولاد هؤلاء ، وذلك التصاهر •• وقوم رأوا أن الارتباط هو اشتراك في الرئيس الأول الذى جمعهم أولا ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيرا من خيرات الجاهلية • وقوم رأوا أن الارتباط هو بالايمن والتحالف والتعاقد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ولا يذاغر الباقي ولا يخذلهم وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم • وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان ، وأن التباين يبين هذه • وهذا هو لكل أمة فينضى أن تكون فيما بينهم متجانسين ومتناظرين لمن سواهم • وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة فذلك يتواسون بالجار ، فان الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة ثم الاشتراك في الصقع الذى فيه المدينة (١) •

السعادة :

وقد بحث الفارابى فيما بحث نظرية السعادة ، وهى نظرية أهتم بها ارسطو من قبل ، فبحث في السعادة وشروطها ودرجاتها وأبان كما أبان بعده الفلاسفة المحدثون أن اللذة العقلية والروحانية خير من اللذات المادية الجسمية • ونظرة الفارابى الى السعادة نظرة صوفية متأثرة بطرق معيشته • فإذا كان العقل أرقى من الجسم ، كانت السعادة الناشئة عن العقل خيرا من السعادة التى تنشأ عن الجسم (٢) •

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩-١١١

(٢) احمد أمين ، مرجع مذكور ص ١٣٦

وهو يرى أن السعادة لا تتحقق إلا في المدينة الفاضلة التي تخيلها ، والمهم أن فكرة السعادة هذه فكرة أخلاقية كما أن مبدأ اللذة الذي تكلم عنه مبدأ أخلاقي أيضا . وهو بهذا دخل في معالجة بعض موضوعات علم الاخلاق بالمعنى الحديث .

وعنده أن السعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء : بالنوع (بمعنى أنواع مختلفة) والكمية (أي التفاضل في نفس النوع) والكيفية (أي إذا كانت على نفس الدرجة لكنها تختلف من حيث قوة الاخذ بها) . وذلك شبيه بتفاضل الصنائع كما سird ذلك في النقطة التالية . أما أهل سائر المدن فإن أفعالهم لما كانت رديئة اكتسبتهم هيئات نفسانية رديئة . وكلما وازب واحد منهم على تلك الافعال ازدادت هيئته النفسانية نقصا . فتصير أنفسهم مرضى ، ولذلك ربما اتخذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الافعال . كذلك مرضى الانفس بنفسها - اد تخيلهم الذي اكتسبوه بالارادة والعادة يستلذون الهيئات الرديئة والافعال الرديئة ويتأذون بالاشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلا (٧) .

ويمكن الاستشهاد بماورد في الفقرة السابقة على اهتمام الفارابي بالاتجاه النفسي ، بالاضافة الى تأثره بأراء أفلاطون في هذا الشأن ، حيث تحدث عن الانفس الفاضلة ، والجاهلة ، وحيث أوضح الاحلام ، وهذه ضمن موضوعات اهتمام علم النفس .

التدرج الطبقي :

يذهب الفارابي في مبحثه عن مراتب الموجودات الى رسم صورة المجتمع بأسره ، بما به من سماوات وكائنات أرضية حتى يصل إلى الصورة الى الانسان . فهو يرى أن الموجودات كثيرة متفاضلة ،

تفيض عن الجوهر ، فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو
أنقص منه قليلا ثم لا يزال بعد ذلك ينلو الانقص فالانقص الى أن
ينتهى إلى الموجود الذى ان تخطى الى ما لم يكن أن يوجد أصلا
فتقطع الموجودات من الوجود ، ويترتب عن الجوهر موجودات لكل
منها مرتبته ، حيث يأتلف ويرتبط وتتظم بعضها مع بعض اثنا فلما
وارتباطا وانتظاما ، تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل
كشيء واحد (١) .

فهو حين يتكلم عن «مراتب الموجودات» فانهما يقصد كيف
تصدر الموجودات عن الجوهر الواحد الحى ، فيتحدث عن كيفية
صدور الكثير ، ويبرى أنه يفيض من الاول وجود الثانى وتكون
سلسلة متلاحقة لوجود الثالث والرابع . الخ . حيث يلزم عن
كل وجود ما يلى ، السماء الاولى وكرة الكواكب الثابتة وكرة زحل
وكرة المشتري وكرة المريخ وكرة الشمس وكرة الزهرة وكرة عطارد
وكرة القمر . أما الحادى عشر عنده «فينتهى الوجود الذى لا يحتاج
الى ما يوجد ذلك لوجوده الى مادة أو موضوع أصلا وهى الاشياء
المفارقة التى هى فى جوهرها عقول ومعقولات وعند كرة القمر
ينتهى وجود الاجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا» (٢)

والعقل الاول ممكن فى ذاته واجب بغيره ، ويعقل الواحد
كما يعقل نفسه ، فهو واحد فى ذاته ومتعدد بهذه الاعتبار . وهنا
يخطو الفارابى الخطوة الاولى نحو التعدد ، فمن العقل الاول من
ناحية انه واجب الوجود بغيره وأنه يبقى الواحد ، صدر عنه عقل
ثان ، ومن ناحية أنه ممكن الوجود فى ذاته وأنه يعقل نفسه ، صدر
عنه أفلك الاعلى بمادته وصورته ، ذلك لأن لكل فلك صورة خاصة
به هو نفسه . وعلى هذا النحو تفسر السلسلة الى أن تكتمل العقول

(١) الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٢١-٢٢

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤-٢٥

العشرة والافلاك والنفوس الفلكية • والعقل العاشر والاخير - أو العقل الفعال - هو الذى يحكم الارض وعنه تصدر النفوس البشرية والاركان الاربعة • وهذه العقول والنفوس متفاوتة المرتبة وأولها أسماها ،وتجىء النفوس الفلكية بعد العقول ، وتليها الافلاك وأخيرا الارض وعلم المادة فى المرتبة الرابعة • وقديما قال الاغريق بقسبة كل ماهو سماوى ،ودنس كل ماهو أرضى • وتعاليم الاسلام صريحة فى أن السماء قبلة الدعاء ومصدر الوحي وهدف المعراج وكل ما فيها طاهر ومطهر • فالفارابى فى هذا يلتقى مع التعاليم الدينية والفلسفية ، الا أن صعوبة أنه استخرج عالم الارض الدنس من عالم السماوات المقدس (١) • وحينما يتحدث الفارابى عن الموجودات غير السماوية ، يرى أن ترتيب هذه الموجودات يقوم على أن « تقدم » أولا أخسها ثم الأفضل فالأفضل الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لأفضل منه ، فأخسها المادة الاولى المشتركة ، والأفضل منها الاسطوانات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه (٢)

ويذهب الفارابى الى أن الموجودات قسمان : موجودات روحية وموجودات مادية • أما القسم الاول وهو الموجودات الروحية فيرتب طوائفه من الأعلى الى الأقل منه ترتيبا تنازليا فى ستراتب على الوجه التالى (٣) •

١ - المرتبة الاولى : الكائن الاول أو السبب الاول وهو الله تعالى •

٢ - المرتبة الثانية : مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية •

(١) إبراهيم بيومى : دور ، مرجع سابق ، ص ٧٩

(٢) الفارابى ، المرجع قبل السابق ، ص ٢٨-٢٩

(٣) على عبد الواحد ، وفى ، ١٩٧٣ ، مرجع سابق ، ص ٨-٤٩

٣ - المرتبة الثالثة : مرتبة العقل الفعال في الانسانية .

٤ - المرتبة الرابعة : مرتبة النفس الانسانية .

٥ - ٦ - المرتبتان الخامسة والسادسة : مرتبتا الهيولى والصورة ، والهيولى هي المبدأ الاول الذى به تشتبك الاجسام في كونها اجساما ، والصورة هي المبدأ الذى يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الاول وهي مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابى مراتب روحية محضة ، أى لاصلة لها بالمادة مطلقا ، على حين أن المراتب الثلاث الاخيرة تتصل بالاجسام على الرغم من أنها فى ذاتها أمور روحية أو معنوية غير جسمية . وأما القسم الثانى ، وهو العالم المادى فيرتب الفارابى كذلك طوائفه من الاعلى الى الاخص ترتيبا تنازليا فى ست مراتب ، وهي التى سبقت الإشارة إليها وهي الاناس والحيوانات والنباتات والمعادن والاجرام السماوية ، والمواد الاولى المشتركة وهي الماء والهواء والتسراب والنار وما جائسها كالبخار واللهب (١) .

وبهذا نرى أن تحليل الفارابى لترتيب الموجودات ، يتخذ نظرة كلية عامة شاملة . فهو ينظر الى ترتيب الموجودات السماوية وغير السماوية حسب أفضليتها كأنواع عامة يتلو بعضها بعضا ويفضل البعض منها غيره ، دون أن يذهب الى أنواع التفصيل داخل نوع محدد من تلك الموجودات مثلما فعل فى تفاضل السعادات ، وتفاضل المهن كما سيأتى . وربما يكون مرد ذلك أن ترتيب الموجودات السماوية اتخذ صورة فردية لكل كوكب ، ومن جهة أخرى يأتى ترتيب الموجودات غير السماوية متناسقا مع الترتيب الاول للاجرام السماوية

(١) المرجع السابق ، ص ٩٦

دون أن يذهب الى تحليل أوجه التفضيل داخل كل نوع من هذه الموجودات غير السماوية . ويستخلص من آرائه أنه يعتمد على «القوة» و «الشهرة» كعدين طبقين في ترتيب الموجودات . كما أن فكرة الصدور عن الله لها أصولها في الملسفات الاسلامية ، وكيف اتخذ منها المتصوفة أساسا لفلسفتهم .

الا أن ثمة بعد طبقي آخر يحاول من خلاله الفارابي أن يبين أوجه التفضيل داخل نوع واحد ، وهو التفاضل بين الصنائع من حيث النوع والكمية والكيف . فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تفنون صناعات مختلفة بالنوع وتكون أحداها أفضل من الأخرى مثل الحياكة وصناعة البز وصناعة العطر وصناعة الكتانسة ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه مثل الحكمة الخطابة . فهذه الانحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة . وأهل الصنائع التي من نوع واحد تتفاضل بالكمية ، أن يكون كاتبان مثلا علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر وآخر احتوى من اجزائها على أشياء أقل . مثل أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب ، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلا وعلى شيء من الخطابة ، أو آخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط وآخر على الاربعة كلها . والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية ، فهذا هو التفاضل في الكيفية (١) .

ويرى الفارابي أن الطوائف تتميز بعضها عن بعض عن طريق تلك الصنائع وتفاضلها ، في حين أن تمايز كل قبيلة عن أخرى أو مدينة عن مدينة أو أمة عن أمة يكبرن عن طريق الصراع من أجل

(١) الفارابي ، مرجع مذكور ، ص ٩٦-٩٧

أشياء حددها بالسلامة والكرامة واليسار والملاذات كما سبقت الإشارة. بل يرجع ويشير الى أن الطوائف تتصارع أيضا فيما بينها للحصول على هذه اللذات والسعادة الناتجة عنها ، ويرى أن العدالة تكمن في استبعاد القاهر للمقهور ، وهذا هو معنى العدل الطبيعي أو الفضيلة لديه كما سبق وأشرنا •

اتجاهاته النفسية :

أدى تعمق الفارابى في التوفيق بين الفلسفة والدين الى أن يضع نظرية في النبوة • حيث كان الكلام في النبوة سائعا بين مثبت لها ومنكر • وجاء الفارابى يدعى في النبوة أمرا جديدا « يثبت به بالعقل الفلسفى ، ذلك أنه ربط النبوة بالاحلام ، وجعلها يرجعان الى القوة الخيلة في الانسان ، وربما أوحى اليه بذلك الاسلام نفسه ، فقد جعل الاسلام الاحلام الصحيحة ارهاصا للنبوة وفى الحديث «أول ما بدأ به من الوحي الرؤيا الصادفة» فكان النبى اذا رأى الرؤيا جاءت مثل فلق الصبح واضحة جليلة» • والفارابى يرى أن الاحلام تابعة لاحوال النائم العضوية والنفسية ، واحساساته فى اليقظة ، فهي تختلف فيها بينها لاختلاف العوامل المؤثرة فيها • فاذا ارتقى الانسان واحساساته وتخيلاته ، استطاعت مخيلته أن تشكل أحلامه بشكل العالم الروحانى ، فيرى النائم السماوات وما فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة ، وقد تصعد الخيلة الى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال ، وتتقبل منه الاحكام المتعلقة بالاعمال الجزئية ، والحوادث الفردية • وبذا يكون التنبؤ ، وبه تفسر النبوة (١) •

وعيب هذه النظرية أنها تربط النبوة بالخيال ، كأن ما يراه النبى متخيلا • وهذا يضعف من شأن النبوة • ولكن من مزاياها

ميتها الى جعل النبوة مرتبطة بالمواهب التي لبعض الناس وهذا
يوافق مايقوله رجال الدين من أن النبوة منحة من الله لا مكتسبة ،
ومع ذلك جرى مع نظرية الفارابي هذه ابن سينا وابن رشد وبعض
الشيعة في رسائلهم ، وأخوان الصفا والمتصوفة (١) .

يضاف الى موضوع الوحي والنبوة وربطه بالاحلام التي هي
أحد موضوعات علم النفس ، أن الفارابي تحدث عن قوى النفس ،
مهتديا بأراء افلاطون في تقسيم النفس الى ثلاث قوى : عاقلة
وغاضية وشهوية . كذلك حديثه عن الرئاسة والزعامة يوضح مدى
اهتمامه بالموضوعات النفسية .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٥

المراجع المستخدمة

- ١ - إبراهيم بيومي مذكور ، «أبو نصر الفارابي» ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثاني ، ديسمبر ١٩٥٧
- ٢ - أبى نصر الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تصحيح عبد الوصيف محمد الكردى ، مكتبة الحسين التجارية ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٨
- ٣ - أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى : دراسة تكاملية - للنظرية الاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ .
- ٤ - أحمد أمين ، ظهو الاسلام ، الجزء الثانى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢
- ٥ - الدومبيلى ، العلم عند العرب ، ترجمة عبد الطليم النجار ومحمد يوسف موسى ، مراجعة حسين فوزى ، دار العلم ١٩٦٢ .
- ٦ - ت.ج. دى بور De Boer ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٤
- ٧ - عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : حتى أيام ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٦٣
- ٨ - على عبد الواحد واقى ، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، القاهرة ، ١٩٥٠
- ٩ - على عبد الواحد واقى ، لمدينة الفاضلة للفارابى ، دار عظم الكتب ، ١٩٧٣

المبحث الثانى

عبد الرحمن بن خلدون

- ١ - حياته *
- ٢ - المنهج وموقفه من الفلسفة *
- ٣ - ومقائيس التاريخ *
- ٤ - الظواهر الاجتماعية *
- ٥ - المجتمع الانسانى *
- ٦ - السياسة والاقتصاد *
- ٧ - الضبط الاجتماعى *
- ٨ - الايكولوجيا البشرية *

عبد الرحمن بن خلدون

ولد ابن خلدون في أول رمضان ٨٧٣٣ (الموافق ٢٧ مايو - ١٤٣٣م) بمدينة تونس . قرأ القرآن ودرس الحديث والفقه والمنطق والفلسفة على أبيه وعلى بعض علماء تونس والواردين إليها (١) . وفي عام ٨٧٤٩ ، حدث الطاعون فهلك أبوه وكذلك هلك بعض شيعته فالتزم مجلس مشيخة أبي عبد الله الأيلى ، وعكف على القراءة عليه ثلاث سنين . وغادر ابن خلدون تونس ، وهو فى العشرين من عمره ولم يعد إليها الا بعد ستة وعشرين عاما تنقل خلالها بين مختلف البلدان مثل فاس وتلمسان وغرناطة والمغرب الأقصى . فكان عند بنى مرين فى فاس (٨٧٦٠م/١٣٥٩م) وعند بنى عبد الواد فى تلمسان (٨٧٦٣م) ثم عند بنى الأحمر فى غرناطة (٨٧٦٤م) . ثم انتقل إلى المغرب . ولكنه سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة ، فانسحب الاعتزال فى قلعة سلامة شرق تلمسان ، فمكث عند بنى العريف أربع سنوات وبدأ كتابه فى التاريخ . ولكنه احتاج الى مواد لكتابه لم تكن متيسرة فى قلعة سلامة فذهب الى تونس (٨٧٨٠ - ١٣٧٨م)

(١) أرجع فى ذلك على سبيل الدلال :

— عبد الرحمن بنوى ، مؤلفات ابن خلدون ، القاهرة ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ ، ص ١٣ .

— أبو خلدون ساطع الحمري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٤٤

— عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : الى ايام ابن خلدون المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٥٧٧ .
قرأ القرآن على ابيه عبدالله محمد بن سعد بن بزال ، ودرس العربية على ابيه وعلى عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي ، وابى عباس أحمد بن القصار ، وابى عبد الله محمد بن بحر . وقرأ الحديث على شمس الدين ابي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيس الوادياشى . واخذ الفقه عن ابي عبد الله محمد بن عبد الله الجياني وابى القاسم محمد القصرى وابى عبد الله محمد بن عبد السلام . واخذ العلوم النقلية عن ابي عبد الله محمد بن ابراهيم الايلى . (عبد الرحمن بنوى ، مرجع سابق ، ص ١٣) .

وفي سنة ٥٧٨٤هـ - ١٣٧٢م سار الى الحج ، ولكنه لما وصل الى مصر عرض عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله وتأخر ذهابه الى الحج الى سنة ٥٧٨٩هـ . وعاد من الحج الى القاهرة وانقطع فيها للتدريس حيث عاد الى تولي القضاء . (١)

وعلى ذلك فقد عاش أكثر حياته في بلاد المغرب ومصر ، وهو وان ولد في تونس ، فقد درس على علماء أندلسيين وأقام في الاندلس زمنا (٢) . حتى توفي بالقاهرة في ٢٥ رمضان ٥٨٠٨هـ (الموافق ١٥ مارس ١٤٠٦م) . (٣) .

واذا نظرنا الى حياة ابن خلدون ، من وجهة تأثيراته وتأثيراته الفكرية وجدنا أنها تنقسم الى ثلاثة أدوار رئيسية وذلك بعد عهد الدراسة منذ دخول الحياة العامة (٤) .

الدور الأول :

كان دور العمل السياسي في بلاد المغرب . وقد استمر مدة تزيد على عقدين من السنين (١٣٥٢ - ١٣٧٤) .

الدور الثاني :

كان الانزواء والتأمل في قلعة «ابن سلامة» عند أولاد بنو عريف ، واستمر أربع سنوات فقط (١٣٧٤ - ١٣٧٨) . وقلعة ابن سلامة تقع على مسافة خمس كيلو مترات من مدينة (فرنندا) الحالية

(١) عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٥٧٨

(٢) أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، الجزء الثالث ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ ، ص ٢٢٥

(٣) عبد الرحمن بنوي ، المرجع المذكور ، ص ١٥١٢

--- عمر فروخ ، مرجع مذكور ، ص ٥٧٧ - ٥٧٨

(٤) ساطع الحمري ، ابن خلدون ، مجلة العربي ، العدد الثامن ، ص ١١٨

بمقاطعة وهران في الجزائر ، وأطالها شاحسة للإبصار الى اليوم .

الدور الثالث :

كان دور العودة الى الحياة العامة في ميدان جديد ، هو ميدان القضاء والتدريس ، واستمر هذا الدور أكثر من ربع قرن (١٣٧٨) - ١٤٠٦) قضاها كلها في مصر حتى توفي .

ان ظروف حياة ابن خلدون ساعدت على توسيع ملاحظاته وتنمية معلوماته مساعدة كبيرة ، كما أنها أثرت في تكوين أسلوبه وتفكيره تأثيرا عميقا ، فلهذا خالط السياسة والقادة ، وكان نشاطه عديد الجوانب ، شمل ميادين الإدارة والسياسة ، الخطابة والقضاء والدرس والبحث ، التدريس والتأليف (١) . كما أن العصر الذي عاش وعمل وفكر خلاله ابن خلدون - النصف الثاني من القرن الثامن لهجرة والرابع عشر للميلاد - كان من عصور التحول والانتقال في جميع انحاء العالم المتمدين المعلوم اذ ذاك : تحول وانتقال نحو التفكير والانحطاط في العالم العربي ، وتحمل وانتقال نحو النهوض والانبعث في العالم الغربي (٢) ففي ايامه بدأ ظل الدولة العربية الإسلامية يتقلص من الاندلس ، وكانت الثورات والفتن تعم شمال إفريقيا نتيجة للتقسيمات الإقليمية ، وتفشى العصبية النسبية . وفي المشرق كان تيمور لذك يحتاج الشام بجيوشه ويهدد العرب . بالإضافة الى ما تعرض له عرب المشرق من طغيان الاعاجم وارتقائهم الى مناصب الملك والامارة يسوسون بلاد العرب ، مما جعل العربي

(١) ارجع : ساحل الحصري ، مرجع مذكور ، ص ٤٤ - ٤٦
- محمد حلمي مراد ، «أبو الاقتصاد ابن خلدون» ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والانسانية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٣٠٥ .

- عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ١٣ - ١٥

(٢) ساحل الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ٥٣ .

— بحق — غريبا في بلاده • أما الثقافة العربية فقد تأثرت بفساد الحكم وأصابها من التدهور ما أصاب جوانب المجتمع العربي الكبير (١) ومن الواضح أن النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي كان سائدًا في المغرب بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين ، هو النظام القطاعي • وكان هذا النظام الطبقي محتفظًا ببقايا من النظام العشائري المنسوخ ، وكان نظام القطاعات أخذًا في الاتساع مؤديا إلى فقدان مركزية الدولة وعمقًا من المتناقضات الاجتماعية وخاصة في البيئات الريفية • وعلى الرغم من ذلك لم يتأثر الانتعاش الاقتصادي في البلاد بسبب ارتباط المغرب بسوق البحر الأبيض المتوسط ، تلك السوق التي لعبت دورًا رئيسيًا في تطوير المدن الساحلية التي كانت مراكز تسويق تجارية (٢) •

ومن الجانب الآخر انتشر الاسرائيليات والترجمات العربية للآثار الفلسفية والعلمية اليونانية والسريانية والفارسية والهندية • بالرغم من أن تلك الثقافة وصلت إلى ابن خلدون ناضجة مكتملة ، وبسبب ابتداء الثقافة العربية في التدهور وعلم ابن خلدون بها قبل تدهورها ، كان الموجه لتفكيره ودراسته عن العمران بقصد الوصول إلى تاريخ سليم (٣) • وبسبب فساد الحكم شغل ابن خلدون في مقدمته بدراسات تفيد في اصلاح احوال المجتمع • وتمكن الحاكم من حسن تدبير الامور ، ولهذا السبب أيضا ، رأى ابن خلدون أن يهدي استأجه وما وصل اليه الى السلطان ابي العباس سلطان تونس (٤) • ولهذا أيضا تريث ابن خلدون باختياره عند دراسة السنن التي تزول

(١) محمد عبد النعم نور ، «ابن خلدون كفكر اجتماعي عربي» ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، مرجع مفكور ، ص ٨٨ •

(٢) أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ ، ص ٢٩١ •

(٣) حسن شحاته سعيان ، «سوسيولوجيا المعرنة عند ابن خلدون» المرجع السابق ، ص ٢٤١-٢٤٢ •

(٤) المرجع قبل السابق ، ص ٨٨ •

بها الدول ، أكثر من تريثه مختاراً عند دراسة السنن التي تسيطر على ظهورها ، ولأدق من هذا أن يقال أنه تريث عند التنبؤ الذى تلذ به الدول الجديدة بخراب قديمها (١) .

في هذا العصر الملىء بالتناقضات الحادة نشأ وعمل ابن خلدون وهو وإن كان اقطاعى الانحدار الا أنه عبر في منهاجه عن مزاج الفئة المثقفة (المتعقلة) داخل الطبقة الاقطاعية السائدة ، الفئة التى دفعها احساسها بالخطر لذى كان يهدد كيان المجتمع الاقطاعى برمته من جراء السياسة التى كانت تمارسها الزمرة البروقراطية الحاكمة ، الى طرح برنامج سياسى يأخذ بالخصيان مصالح فئات المجتمع الاخرى وذلك في محاولة «لتحسين» النظام الاقطاعى وتلطيف تناقضاته ، وهذا بالذات مايضفى على آراء ابن خلدون على وجه الاجمال طابعا تقدميا طليعيا ، فبالإضافة الى الاصلالة العلمية التى جعلت ابن خلدون يعتبر مؤسسا لعلم جديد هو علم الاجتماع (٢) .

ولم يكتب مقدمة مؤلفه التاريخى الا وهو في نحو الخامسة والاربعين من عمره ، بعد أن نضجت أبحاثه ومطالعاته وبعد أن خاض معترك السياسة ، وبعد أن تقلب في خدمة القصور والدول المغربية دارسا شئونها ونظمها ، ومتقصيا سيرتها وأخبارها ، وشاهدا لحوادثها وتقاليدها في الحياة العامة . وكان لابد أن ننظر قرابة عشرة قرون من الزمان ، لنرى بعث التفكير الاجتماعى الذى توقف منذ وفاة القديس اوغسطين ، فاين خلدون كان عبقرية لامعة في الفكر الشرقى ، وهو يعتبر تلميذا لاستاذه ابن رشد في الفلسفة . وقد شهد الحوادث التى أدت الى اختفاء الدول الاخرية الاسلامية في اسبانيا ، ومولد الفوضى التى تفشت في شمالى افريقية ، وفي

(١) جاستنن بوتول، ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية ، ترجمة عسادل زميتر ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٥ ، ص ١١٧ .
(٢) احمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

الشرق بوصول جيوش التتار بقيادة تيمور لنگ بلاد الشام ، وعلى ذلك أثارت الجواث التي ارتبطت بسقوط كل هذه المنظمات السياسية تفكيره وانتباهه . ولا يخفى علينا ماؤلفه «المقدمة» من أهمية كبيرة من الناحية التاريخية والاجتماعية . ويعد انتاج ابن خلدون بداية هامة لعلم الاجتماع الوضعي ، وهو يشمل تحليلا دقيقا لمنطقة شمال افريقية برمتها ، ومازال مكتبتي هذا الصدد ينطبق على الهيكل الاجتماعي السائد اليوم في هذه المنطقة من العالم (١) .

وموضوع 'المقدمة' هو طبيعة العمران في الخليقة ، وقد صدرا بخطبة الكتاب ، ومقدمة في فضل علم التاريخ ومذاهبيه وأخطاء المؤرخين . ثم تتابع الموضوع في ستة ابواب : الاول في العمران البشري ، والثاني في العمران البدوي ، والامم الوحشية ، والثالث في الدول والخلافة والملك ، والرابع في العمران الحضري ، والخامس في الصنائع والمعيش والكسب ، والسادس في العلم - يوم وأكتسابها وتعلمها .

وقد طبعت المقدمة طبعات مختلفة ، تارة على أنها الجزء الاول من كتاب التاريخ ، وتارة على أنها ذات موضوع مستقل . وأول طبعات ظهرت للمقدمة طبعتان ، صدرتا عام ١٨٥٨ م احدهما في مصر باشراف الشيخ نصر الهوري ، وعنها صدرت كل الطبعات المتداولة في العالم العربي اليوم . والثانية في باريس باشراف المستشرق كاترمر ، وبينهما اختلاف بحيث تزيد طبعة باريس أحد عشر فصلا غير موجودة في طبعة مصر ، وتزيد الاخيرة فصلا لم يوجد في طبعة باريس (٢) .

(١) جاستون بوتول، تاريخ عام الاجتماع، ترجمة غنيم عبدون، مراجعة جلال حسن صادق، الدار القومية ، ص ٢٣ ، ٢٦ وانظر كذلك : J.H. Abraham, The Origins and Growth of Sociology, London, 1973. p. 29.

(٢) رضوان ابراهيم ، مختارات من تراثنا : مقدمة ابن خلدون ، مراجعة احمد زكي ، دار اجيلاء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ١٧ .

ومن الطبقات المتداولة طبعة بولاق ١٨٦٨م • وطبعة البستانى وطبعة المطبعة التجارية ، وطبعة التقدم ١٣٣٩هـ • وطبعة الخشاب ١٣٣٣هـ وطبعة الهيئة المصرية ، وطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة بتحقيق دكتور على عبد الواحد وافي ، وهى هامة جدا ، بدأ نشر الجزء الاول منها عام ١٩٥٧ (١) •

ان اباحت «المقدمة» مهمة جدا ، من كلتا الوجهتين :

- ١ - المباحث الاساسية ، التى تدخل فى نطاق أغراض المؤلف الاصلية فتدور حول علم العمران ، وأسس التاريخ مباشرة
- ٢ - المباحث الاستطراذية ، التى تأتى عرضا ، وتستهدف سرد بعض المعلومات العامة ، تمهيدا للمباحث الاصلية ، أو اتماما للفائدة •

فمن ناحية المباحث الاصلية : نظر بعض الباحثين الى موضوع المقدمة على أنه مختص بعلم التاريخ أو فلسفة التاريخ . واعتقد بعضهم أنها بمثابة علم الاجتماع أو فلسفة الاجتماع . ويرى ابو خلدون ساطع الحصرى أن كل واحد من هذين الرأيين وجهيه من جهة وقاصر من جهة اخرى • ويرى أن أحسن تعبير نستطيع أن نعبر به عن حقيقة المقدمة ، هو القول بأنها «مدخل اجتماعى للتاريخ» •

أما من وجهة المباحث الاستطراذية ، فإن المقدمة بمثابة موسوعة ثمينة جدا ، فهى تجمع كمية كبيرة من المعلومات القيمة عن الجغرافيا والتاريخ ، ورسوم الحضارة وأصناف العلوم ، وأحوال المصانع ، وأصول التعليم ، وعن أهم المؤلفات العلمية والادبية والآراء السياسية والدينية والفلسفية (٢) •

(١) المرجع السابق ، ص ١٨

(٢) ابو خلدون ساطع الحصرى ، مرجع سابق ، ص ١١٣ — ١١٤ •

المنهج وموقفه من الفلسفة :

يقوم ابداع ابن خلدون على محاولته ان يطبق على دراسة المجتمعات منهاج الترخد والمشاهدة الذى كان تمد اتخذه احيانا اسلافه من اعظم فلاسفة العرب فى مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطب • وذلك ان لم يطبق المنهاج الوضعى ، ومن الاصابة بمكان ملاحظه رينيه مونييه من أن الامثلة التى جاء بها مؤلفنا أجدر أن تعد تفاسير من أن تعد براهين ، فالأجدر أن تجد لدى ابن خلدون شعورا بموجبات النقد الصحيح والمنهج الوضعى من أن تجد ادراكا جليلا لهذا المنهاج (١) •

وكذلك بسط ابن خلدون العربى الافريقى فلسفة الاجتماع قبل مونتسكيو وتارد ودوركايم من الفرنسيين الاوربيين بثلاثة قرون أو خمسة قرون (٢) • فهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما فى ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل فى جمع المواد الأولية لمجموع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ • وتتمثل الاخرى فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها الى الغرض الذى قصد اليه • هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين • هذا هو قوام منهجه فى بحثه • وهو قوام المنهج الذى لايزال أساسا فى علم الاجتماع الى الوقت الحاضر (٣) •

ويمصف بعض علماء العرب ابن خلدون على أنه فيلسوف اجتماعى والواقع أنه خصص فصلا فى مقدمته لابطال الفلسفة وفساد

(١) راجع : رينيه مونييه ، افكار احدث فلاسفة العرب الاجتماعية فى القرن الرابع عشر ، مجلة علم الاجتماع الاممية ، مارس ١٩١٥ وكذلك جاستون بوتيول ، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .
(٢) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٧
(٣) على عبد الواحد وانى ، عبد الرحمن بن خلدون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ١٨١-١٨٢

فمنطلها ، فيقدم لذلك بالتعريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقي العقلي في تعريف الكون ، وقياسهم العالم السماوى العلوى على العالم الارضى ، وزعمهم بأن السعادة تكون بتحصيل المعرفة الكلية — وتخلق النفس بالفضائل المثالية ، واعتقادهم أن ذلك ممكن للإنسان ، ولو لم يرد شرع لأن الفيلسوف يرى أن يميز بين الفضيلة والرذيلة بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود من الاعمال واجتنابه للمذموم منها بفطرته (١) .

كما أنه يبطل مذهبهم في علم الطبيعة أو الميتافيزيقا على أساس أن مسائلها لا يمكن الوصول فيها الى تحقيق يركز على البرهان ، ويقرر أن الاقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة الاخيرة لا تنسب الا بالمشاهدة والتجربة الحسية . وعلى هذا الاساس دعا ابن خلدون الباحث في الفلسفة الى التزود بالتشريعات والاطلاع على امهات كتب التفسير والفقه وعلم العقائد في الملل والنحل قبل أن يخوض غمار المسائل الفلسفية (٢) .

ولقد كان سائدا قبل ابن خلدون نزعتان : نزعة تخيلية يوتوبية في تحديد صفات وخصائص المدن الفاضلة والمثالية ، ونزعة دينية تمثلها الآراء الاجتماعية التي انطوت عليها كل من الفلسفة المسيحية والفلسفة الاسلامية . ولم تكن النزعة الواقعية التحقيقية مألوفة عند معالجة العلوم الانسانية والظواهر الاجتماعية ، ولم يرق لابن خلدون ما كان يتبعه جمهور الفلاسفة والمؤرخين من مناهج قياسية نظرية دون اللجوء الى الاستقراءات الواقعية والاساليب النقدية التحقيقية ، ولذلك غانه أعلن تشككه في امكان الوصول الى الحقيقة

(١) احمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، مرجع مذكور ، ص ٢٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

اليقينية. بخصوص الظاهرات العمرانية عن طريق المناهج الفلسفية (١)

وبعد أن ينتقد ابن خلدون موقف الفلاسفة ومنهجهم في المعرفة يدعو إلى تلك المعرفة اليقينية الواعية التي يمكن الوصول إليها بالملاحظة والمشاركة والتي نستطيع أن نجد فيها وقائع يمكن البحث عن تحقيقها وبرهانها ، ويمكن الكشف عن عللها ، ولذلك فليس ابن خلدون فيلسوف على نحو ماصوره كثير من المفكرين ، وإنما كان عالماً يؤمن بالمنهج التاريخي العظمى القائم على الملاحظة والمشاركة والوصف والتحليل والنقد ومحاولة التفسير (٢) .

على أن دراسة عميقة لنظرات ابن خلدون الفلسفية تمكن من الاستنتاج بأن الميل المادي هو الغالب فيها ، وهذا ماؤكدته الأمور الامة : (٣) .

١ - محاولة المفكر تأكيد وحدة المادة وذلك برد ظواهر الكون المتنوعة بما فيها الانسان إلى أصل واحد .

٢ - دفاعه الثابت عن وجود قوانين موضوعية تدير الطبيعة والمجتمع. والتزامه بمبدأ الحقيقة .

٣ - انطلاقه في نظرية المعرفة من مواقف حسية وتصورية ، ودفعه لمذهبي الشك والانا وحدي .

٤ - تأكيده الدائم على المعطيات التي تقدمها التجربة والتبني تشكل الاشياء الخارجية مصدرها الاساسي .

ويعود ابن خلدون في الغالب إلى هذه اللكرة التي يجعل منها

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٣-٢٩٤ .

(٣) احبذ الخشاب ، التفكير الاجتهادي ، مرجع مذكور ، ص ٢٩٤-٢٩٥ .

ايضا ضربا من التبشير بمبادئ «المادية التاريخية» وهن قوله حرفيا:
«ان اختلاف الاجيال في احوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهن من
المعاش» كما أن فلسفته السياسية توضح بالعوامل الاقتصادية الى
حد بعيد . (١)

الا أن ابن خلدون كمؤمن عمد الى حل المسألة الاولى في
الفلسفة حلا مثاليا ، فلم يقل بقدم العالم وانما أقر بخلقه ولكنه
التزم بموقف الفلاسفة الربوبيين الذين يعتقدون بأن الله تعالى هو
العلة الاولى للكون ، خلق الطبيعة ومنحها قوانينها ثم لم يتدخل في
تطورها اللاحق . ومن هذه الزاوية انتقد ابن خلدون نظرية الحلول
الصوفية ونظرية الافلاطونية المحدثة عن الفيض (٢) .

وعلى هذا الاساس ، يعالج ابن خلدون مايسميه علماء مناهج
البحث المحدثون بالاهوام التي تحول دون الوصول الى الحقيقة
الموضوعية . ويحاول أن يستقصى أسبابها وعللها ، وفي مقدمتها
التشبع للرأى والمذاهب أو الافكار الذاتية السابقة على الدراسة
الموضوعية الصيادية . (٣)

وكان ابن خلدون يحرص على تخليص البحوث التاريخية من
الاخبار الكاذبة وعلى انشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون
في علم التاريخ أن يميزوا بين مايحتمل الصدق وما لايمكن أن يكون
صادقا من الاخبار المتعلقة بواقعات العمران فيستبعدوا ما لايجتهد
الصدق استبعادا تاما من أول الامر وتقتصر جهودهم وتحريراتهم
التاريخية على القسم الثانى وحده ، وهو مايحتمل الصدق، أى مايمكن
وقوعه من شئون الاجتماع الانسانى وحوادثه . (٤)

(١) مرفوخ، تاريخ الفكر العربى، مرجع سابق، ص ٤٨

(٢) المرجع قبل السابق، ص ٢٩٥

(٣) أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعى، مرجع مذكور، ص ٢٠٢ .

(٤) على عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص

ويمتاز ابن خلدون بأنركز على موضوعات معينة متروكة بالعلم لمعرفة طبائع العمران، والتشكك الموضوعية والحيطة عند التعميم (١) . وكان متبعاً لعدد من القواعد المنهجية مثل : التأمل والاستقراء ، والتحقيق العلمي والتحقيق الحسي ، وسؤال الخبراء والمقارنة ، والتجربة ، والنظر في الحوادث في إطارها الزماني (٢) كما كان مؤمناً بمبدأ الترابط بين الظواهر الاجتماعية على اعتبار المجتمع وحدة متكاملة . وهذا يجعلنا ننظر إليه كمبشر بالبنائية الوظيفية ، ولاأخذ بالمنهج المتكامل في العلوم الاجتماعية .

ألا أن الكثير من القوانين والأفكار التي أنشأها ابن خلدون لا تكاد تصدق إلا على الأمم التي لاحظها ، وهي شعوب العرب والبربر والشعوب التي تشبهها في التكوين وشئون الاجتماع . بل لا تصدق على هذه الأمم نفسها إلا في مرحلة خاصة من مراحل تاريخها وهي المرحلة التي شاهدها أو انتهى اليه علمها . وهنا يرى الدكتور على عبد الواحد وأني أن الخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في هذا المصد يرجع إلى نقص كبير في استقراء الظواهر أو كما يقول علماء الاجتماع في العصر الحاضر : إلى نقص كبير في جمع النماذج أو «المعينات» التي تمثل مختلف المجتمعات الانسانية (٣) .

ولذا فإن النتائج العامة للمقدمة تكون استقراءات ناشئة عن تأمل الأحوال التاريخية الخاصة بالسدول العربية التي أسفر عنها الفتح الاسلامي ، ولاسيما دول أفريقيا الشمالية ، وتحليل تلك الأحوال . بالإضافة إلى أن ابن خلدون وضع فلسفة تاريخه مستنداً

(١) حسن الساماني ، «المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون» ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ٢٠٩ — ٢١٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٨ — ٢٢٧ .
(٣) على عبد الواحد وأني ، ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٧٦ — ٧٧ .

في براهينه الى اخبار مباشرة (١) .

وقائع التاريخ :

ويعتبر ابن خلدون من أهم مؤرخي المسلمين ، وقد أسماه بعضهم مؤسس علم التاريخ ، لانه ذهب الى أن التاريخ فرع نوعي من المعرفة يهتم بكامل مجال الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلي ويكشف المؤثرات المختلفة التي يعمل فيها ، وبامتدادات الاسباب والنتائج ، وبالمكونات الفيزيكية والنفسية . ولم يكن التاريخ بالنسبة اليه مجرد تسجيل للحوادث ، بل وصفا للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية . ولقد شهد القرن الرابع عشر - في العالم الاسلامي - انحطاط الفلسفة عن المستوى العالي الذي بلغته في القرون السابقة ، اذ انتشر بين الناس ضرب من عدم الثقة في التأملات العقلانية وكان ابن خلدون ممن أسهموا في هذا الارتياح ، ولم يبحثوا عن أى عون يلتصقونه في الفلسفة التقليدية . بل تراءى قد التفت الى ما اعتبره حقائق التاريخ التجريبية . وقد ظن الناس في بعض الاحيان أنه ممن آمنوا «بالمذهب الطبيعي» . وأن اشارته الى انقرآن الكريم بعيدا عن الاخلاص ، وأن القصد منها وقاية نفسه من اضطهاد المؤمنين المتحمسين - ولكن الأرجح أن هذا غير صحيح فان ما كتبه كان المقصود منه أن يكون بياناً عن المادة التاريخية يكون من الدقة الواقعية بالمنزلة التي يمضى فيها في «ظل الله» (٢) .

ومن أبدع نظراته ، نظرتة الى التاريخ وأنه يجب ان يندرس على تحليل الحوادث ومعرفة أسرارها ومطابقتها لقانون السبب

(١) جاستون بوتول، ابن خلدون «فلسفته الاجتماعية»، مرجع سابق، ص ٣٠-٣١

(٢) ج.أ.ج. ويدجرس ، التاريخ وكيف يفسرونه ، ترجمة عبد العزيز جلاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ، ص ١٩٥ .

والمسبب ، ولا يصح أن يبنى التاريخ على مجرد النقل اذا خالف العقل (١) .

ولقد لاح أحيانا أن ابن خلدون يشير الى أن مجرى التاريخ يعتمد على ظروف البيئة أكثر مما يعتقد على النشاط الحرة للأفراد ولكنه لم يظهر فيما كتب بأنه شديد النمسا بالحتمية فإنه اعترف بالادوار التي يقوم بها الأفراد . كما يذهب في بعض الأحيان الى أو وجود نمط أو نموذج متكرر في مجرى حياة الامبراطوريات (الدول) انما يرجع الى طبيعة الاستجابات البشرية ، فالدولة قد تأسست بفضل قوة بأس أحد الاجيال ، وجاء الجيل الثاني فشد أو اضر بنيانها ، واستمتع بقيمتها ، مع الانغماس في اللذات . فأما الجيل الثالث ، فإنه هبط الى درك الضعف حتى قهر وسقط . وقد تعقب ابن خلدون ما يقوم بين تواريخ مختلف الشعوب عن فروق وأرجعه الى بيئتهم الطبيعية ومناخهم وطبيعة أرضهم الى غير ذلك من العوامل ، وهو يرى أنهم على نحو مرتبط ببيئة كل منهم الخاصة تقدموا قليلا أو كثيرا من حالة ساذجة الى حال المدنية (التي يسميها العمران) . وطوروا ما اختلفوا به من أنواع الصفات العنصرية أو الاقليمية . وقد اضطر كل شعب - التماسا للمحافظة على بقائه ورخائه - الى استثمار كل ما أمدتهم به أرضهم وزمانهم . وأبدى ابن خلدون تقديرا عظيما لاستمرارات الأشياء آمادا معينة من الزمن . ومثل هذا النوع من التمكن الذي رأى أنه ممكن بالنسبة للمستقبل ، كان بالنسبة للأحوال التاريخية - مثلا - بدرجة كافية لأحوال الماضي والحاضر كما عرفها .

وقد أكد ابن خلدون النواحي الاجتماعية للتاريخ ، وعالج الأفراد ، وما أصابهم من حظ سعيد ومحن ، بوضعهم داخل حياة

(١) أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ .

المجتمع الجماعية والمشاركة • ولم يستطع بداهة أن يغفل حقائق الدين في المجتمع ، فأعار النبوة التفاتاً كبيراً ، كما أعار اهتماماً لتأثيرات من أتوا خبرة دينية ناشطة من الأشخاص • على أن مجالته للتاريخ لم تقم صراحة على أساس وجهة نظر «التأليهية» الإسلامية فإنه لم يشر الى أن في التاريخ عرضاً الهيا ، كما لم يشغل نفسه بفكرة تدور حول هدف أقصى (١) •

وقد أعطى التاريخ تعريفاً واسع المدى يجعل بين برنامجه وبين البرنامج الذي يعين لطم الاجتماع الحديث من صلة نسب ، ماثير العجب ، قال ابن خلدون : حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع -ع- الانساني الذي هو عمران العالم ومايعرض بطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحلها البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والمعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال (٢) •

وما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، بوجه خاص ، ان ابن خلدون لم يمزج وقائع التاريخ بأخبار الكهانة ، كما فعل « أبو التاريخ » هيرودوت • ولم يحاول تفسير التاريخ بتأثيرات النجوم كما فعل جان بودان • كما أنه لم يكتف برصد عوامل التاريخ الى مشيئة الله ، ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لاثبات قدرة الله ، كما فعل فيكو • مع أنه كتب مآكثبه في هذا الصدد ، قبل جان بودان بمدة تناهز القرنين ، وقبل مونتسكيو بمدة تزيد على ثلاثة قرون ، وقبل فيكو بمدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف • مع أن هذه القرون التي أعقبت حياة ابن خلدون ، كانت من أهم أدوار الانقلاب وأسرع عهود التقدم في التاريخ البشري • ولاشك في أنه يحق لنا

(١) المرجع قبل السابق، ص ٩٥-٩٦

(٢) جاستون بوتول، ابن خلدون، مرجع مذكور، ص ٣٩.

أن نعتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشیاطین فی عدة مجالات من مقدمته ، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل فی بعض الفصول من هذه المقدمة ، نجد أنه یتربى علیها ألا ننسى أبدا أن ابن خلدون كتب ذلك فی عهد كان رجال الحكم والدين فی أوروبا یقدمون على احراق المثالب بل الالوف من المرضى والسحرة ، بقصد التخلص من شرور الشیاطین المستولین على أبدان هؤلاء المرضى ، والمسيطرین على أرواح هؤلاء السحرة . . كما يجب علینا أن نتذكر دائما بأن عددا غیر قليل من الظلماء والمفكرین الالوییین ظلوا یعتقدون بالسحر ویحبذون احراق السحرة ولا یحجمون عن نشر المؤلفات فی هذه المواضع ، حتى بعد مضي مدة تناهز القرنین على وفاة ابن خلدون (١) .

ان ید الله أو الآلهة ، التي كثيرا ماتذكر فی مؤلفات هیودوت وفیکو وأمثالهما لم تحط من منزلتهم الفكرية . فكيف یجوز لاحداث ینکر: على ابن خلدون مكانته العلمية ، لمجرد رجوعه الی علم الله وقدره الله فی نهاية كل بحث من أبحاثه المختلفة ، على الرغم من توسعه فی درس الحوادث الاجتماعية وتعمقه فی اظهار عواملها الطبيعية ؟ (٢) .

ویقضى الوقوف على فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون ، بأن یرجع الی مناهجه باختصار ، وتقضى هذه المناهج بوجود صنفین من الوقائع جدیدین بالاعتبار . فالصنف الاول هو الوقائع الاقتصادية والجغرافية ، ثم تأتي الوقائع النفسية التي هی نتيجة للاولی الی حد بعيد (٣) .

ولقد كانت لدى ابن خلدون — مثل فیکو فی القرن الثامن —

(١) ساطع الحصری، مرجع مذكور، ص ٣٨-٣٩

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) جاستون بوتول، مرجع مذكور، ص ٩١

عشر في أوروبا . نظرة شبه حتمية للمجتمع البشرى ، على أساسها تحدث الوقائع وفقا لقوانين محددة سلفا . وبالإضافة الى ذلك يمكن القول بأن التاريخ يتحرك في اشكال دائرية بحيث أن ثمة حركة دائمة في فترات منتظمة من التضامن ذو القوة الى الضعف والعكس بالعكس . وعلى أساس وجهة النظر . هذه فإن النظم الاجتماعية . هي موضوع لقوانين المتغير والفساد . وبالرغم من احتمال ان يرجع المتغير في الموقف الاجتماعى للجماعات الى عدد من العوامل ، فليس ثمة شئ يمكن في الاختيار الفردى ، ولكن هناك سبب اجتماعى خالص . وهذه وجهة نظر متشائمة الى المجتمع ، اذ أن أى تقدم محكوم عليه . بالارتداد (١) .

الظواهر الاجتماعية :

تناول ابن خلدون الظواهر الاجتماعية التى وسماها «واقعات العمران البشرى» أو «أحوال الاجتماع الانسانى» ، ويبدو مما كتبه في «مقدمته» أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية . لقد عرض في معظم البابين الاول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الانسانى ، أى للنظم التى يسير عليها التكتل الانسانى ذاته ، مبينا فى الباب الاول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع . وهذا القسم هو ما سماه (دوركاييم) بالمورفولوجيا الاجتماعية أو علم البنية الاجتماعية . ووطن دوركاييم ومدرسه أنه أول من عنى بدراسة مسائلها ، وأول من فطن الى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ، ولم يدرك أن - ابن خلدون قد سبقه الى ذلك بأكثر من خمسة قرون (٢) .

(١) J.H. Abraham, op. cit., p. 30.

(٢) على عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن بن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ١٥٤-١٥٥ .

ويصطنع ابن خلدون الاسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية وهو يسبق في ذلك ولاشك جميع علماء الاجتماع القريبين المحدثين والمعاصرين . فهو يرى أن على الباحث ألا يقبل شيئا على أنه حق ، الا بعد أن يتأكد بوضوح أنه كذلك ، ولذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الانسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة . كذلك يرى أنه ينبغي أن يعمل الباحث على اظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي ، لان الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، ولا بد أن يستخدم الباحث منهج المقارنة بين ماضي الظاهرة وحاضرها . أى ينبغي دراسة تطور الظواهر والنظم العمرانية دراسة دينامية تاريخية ، ذلك لان الظاهرة العمرانية ظاهرة متطورة متبدلة . كما أنه يحرص على أن يفسر ويعكس الظاهرة العمرانية في حالتها استقرارا وتطورا ونموها بظاهرة اجتماعية عمرانية وفقا للاساس الذي ينادى به اصحاب المدرسة الاجتماعية الحديثة . (١)

فمن أهم الخواص التي تمتاز بها ظواهر الاجتماع الانساني أنها لاتجمد على حال واحدة ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الامم والشعوب ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الاتفاق في نظام اجتماعي ما وفي طرائق تطبيقه ، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاما اجتماعيا قد ظل على حال واحد في أمة ما في مختلف مراحل حياتها . وتصدق هذه الحقيقة على شؤون السياسة والاقتصاد والاسرة والقضاء وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية ، حتى ما يتعلق منها بشؤون الاخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة . فما يكون خيرا في مجتمع قد يكون شرا في مجتمع آخر ، وما تعدد أمة ما فضيلة

(١) احمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، مرجع مذكور، ص ٣٠٤-٣٠٦.

قد تعدده أمة أخرى رذيلة ، ودا يراه شعب مباحا قد يراه شعب غيره محظورا . وكثيرا ما يختلف الحكم من الوجهة الخلقية على الشيء الواحد في أمة ما باختلاف عصورها (١) وهذا ماغتن اليه ابن خلدون ، وجعله أساس بحوثه في علم الاجتماع وقرره في أوضح عبارة اذ يقول : «ان احوال العالم والامم وعرائدهم ونجلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاقوات والامصار ، هكذا يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول » (٢) .

كما أنه قد سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تكلموا عـ..ن جبرية والزامية الظاهرة الاجتماعية وما يترتب عـلى مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها ، من عقوبة اجتماعية . كما أنه يؤمن بمبدأ الحتمية بالنسبة للظاهرة العنانية وينسبها للفلسفة التاريخية ، اذ يقرر أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره (٣) فالحوادث الاجتماعية ليست نتيجة الصدفة البهتة أو خاضعة لاهواء الافراد . ولكنها نتيجة بواعث وقوانين ثابتة يتعين على عالم الاجتماع أن يكشف عنها . (٤) فالظاهرة الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة . والرياسة وبالتالي لم يعن أحد من قبل ابن خلدون بالكشف عـ..ن هذه القوانين . فالظواهر الاجتماعية لاتشذ عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي

(١) على عبد الواحد والفي، عبدا الرحمن ابن خلدون، مرجع مذكور، ص

١٧٧-١٧٨ .

(٢) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، البيان ص ٢٥٢، عن المرجع السابق

(٣) أحمد الغنساب، المرجع المذكور ، ص ٣٠٧ .

(٤) على عبد الواحد والفي ، عبد الرحمن بن خلدون ، مرجع مذكور ،

١٩٧٢، ص ٦١

تحكم ماعداها من ظواهر الكون • كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء
والحيوان والنبات • ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه
الظواهر دراسة وضعية كما تدرس ظواهر العلوم الاخرى للوقوف
على طبيعتها وما يحكمها من قوانين (١) •

وهو يرى أن المجتمع وحدة متكاملة تؤثر ظواهره المختلفة
بعضها في بعض فيجب أن نحلل الحوادث الاجتماعية تحليلًا شاملاً
بالرجوع الى المؤثرات المختلفة من بيئية ودينية وسياسية الخ، وهذا
يشابه مبدأ (دوركايم) الخاص بتفسير الظاهرة الاجتماعية بظاهرة
اجتماعية أخرى (٢) •

المجتمع الانساني :

يقوم الاجتماع الانساني لدى ابن خلدون على أساسين بارزين:
المصبية والدين ، أما جميع العوامل الاجتماعية الاخرى فهي من
لواحق المصبية والدين • اذ لولا المصبية والدين لما كان عندنا
اجتماع انساني سليم (٣) • يرى ابن خلدون أن الاجتماع الانساني
أمر طبيعي وضروري ، فالانسان مدني بالطبع بمعنى أنه لا يستطيع
أن يعيش الا في مجتمع ، ولا يبلغ كمال ذاته الا في جماعة ، ذلك
لان شعور الفرد برغبته في الحياة الاجتماعية شعور فطري يدفعه
الى محاولة الاستئناس بأخيه الانسان ، كما أن النزعة الاجتماعية
تعتبر نزعة ارادية الى جانب أنها عاطفة فطرية ، الى الحد الذي
يمكن أن نعتبر ابن خلدون من أنصار فكرة التعاقدية التي تنسب
عليها العلاقات الاجتماعية (٤) • ويقول ابن خلدون : «الملك انما هو

(١) على مبدل الواحد واقى، المرجع المذكور، ص ١٥٨-١٦٣ •

(٢) المرجع قبل السابق ، ص ٦١ •

(٣) عمر فروخ «موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية»
اعمال مهرجان ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٨١

(٤) احمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، مرجع مذكور ، ص ٢٩٩

بالعصبية ، والعصبية متألّفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها - أ أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها ، وبذلك يكون الاجتماع والمغلب على الناس والدول ، وسره ان العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمنتكون . (١) أما عن الضرورة الاجتماعية فتعكس في حاجة الأفراد الى التعاون لسد الاحتياجات الاقتصادية والدفاعية ، فالأفراد لابد أن يتعاونوا من أجل الحصول على قوتهم من جهة ، ودفع عواذى الحيوانات المفترسة من جهة أخرى (٢) فهل معنى ذلك إمكانية اعتبار العصبية بعدا طبقيًا ؟ أم أنها مجرد عامل مشجع في تكوين الاجتماع الانساني ؟ أنه ينظر الى العصبية باعتبارها تكون جماعات متدرجة من حيث القوى - كما يتضح من الفقرة السابقة ، فهل معنى هذا أن ابن خلدون يجعل منها أساسا للقوة والسلطة اللتين يمدان بعد ان طبقيان هامان ؟

ووفقا لنظريته ، يتكون التضامن من خلال القرابة أو الروابط القبلية المحكومة بإيمان ديني قوى وهو قوة لا تقاوم في المجتمع ، ويمكنها أن تلحق القوى الحربية الكبيرة العدد . (٣)

لعل قول ابن خلدون بأن «الشرف بالاصالة والحقيقة ، انما هو لاهل العصبية» (٤) يشير لنا عن قرب مدى اعتبار العصبية ذات أهمية قصوى حيث تدور حولها تلك الأبعاد جميعا . فهل يعنى ابن خلدون «بالشرف» هنا كلمة «المكانة» Status ؟ بلغتنا الحديثة ؟ أنه يرجع الشرف الى العصبية أو القرابة ، ومع ذلك يفسر العصبية في ضوء «الدين» باعتباره بعدا أول ، حيث يستدل بأحاديث نبوية

(١) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافي ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ ، لجنة البيان العربي ، ص ٤٧٩ .

(٢) المرجع قبل السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٣) J.H. Abraham, op. cit., p. 29.

(٤) ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٢٣ .

تدور حول الرقيق ووجوب تحرره ان كان من العصبية ووجوب أن يكون الابن حراً ، وعليه يمكن ترجمة العصبية بلغتنا العصرية بمفهوم «المقاربة» وهو يعتبرها بعدا جوهريا في التدرج الطبقي ، مفسدا في ضيوع «الدين» باعتباره بعدا آخر للتدرج ومؤسسا عليه «المكانة» والقوى والسلطة كلواحد له - ١ - ولذلك نعزض الى القوة كبعد طبقي لديه - فهو يرى أن التفاوت بين الناس يتمثل في مدى التقرب من الملك أو «صاحب الدولة» على حد تعبيره وذلك باعتبار النسب على أساس العصبية والتناحر في ذوى الارحام والتربى والتخاذل في الاجانب والبعداء (١) وبهذا نراه يحدد معنى العصبية «بالمقاربة» . وهو على ذلك يضع صاحب الدولة في قمة السلم الطبقي ، بل ويرى ضرورة وجوده باعتباره وازع حاكم يرجع الناس اليه . ويشعر بحكمه فيهم فقد يكون مستندا على سرع منزل - من عند الله يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه السدى جاء به مبلغه . وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليها مايقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم . فالاولى يحصل نفعها في الدنيا والاخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ، واراعاة نجات العباد في الاخرة . والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط . وما تسلمه من السياسة المدنية غليس من هذا الباب ، وانما معناها عند الحكماء مايجب ان يكون عليه واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكم رأسيا . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه مايسمى من ذلك «بالمدينة الفاضلة» ، واقتوانين المراجعة في ذلك «بالسياسة المدنية» (٢) .

ويرى ابن خلدون انه متى تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس وتعين الافراد في سبيل اتمام حكمة الله في بقاء الجنس

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع مذکور ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٧١١ .

البشرى والمحافظة على نوعه ، تحقق لهم ضرورة قيام السلطة في المجتمع حتى تنظم علاقاتهم تنظيمها يكفل استقرار المجتمع واستمرار بقائه . ويتجسد قيام السلطة في قيام الملك . ثم انه يشبه المجتمع الانساني في حاجته الى الملك والرياسة ببعض التجمعات دون البشرية ، فيذكر لنا انه في جماعات بعض الحيوان العجم كالنحل والجراد - ما استقرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنها في خلقه وجثمانه . غير انه لا يلبث أن يميز المجتمع البشرى عن غيره من الجماعات الحيوانية بأن الأخيرة انما تتجمع بفعل الفطرة وبمقتضى الهداية ، أما المجتمعات البشرية فأنها تحكمها الفكرة والسياسة وآية ذلك أنه يرى أن لكل هذه المجتمعات قوانين ثابتة تسير عليها في تطورها (١) .

وهنا يشير الى آراء افلاطون في «الجمهورية» والاسى آراء الفارابى في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» غير أنه يلاحظ أن كليهما قد رأى ضرورة وجود رئيس أو رؤساء ووجود حكومة لمدينته ، خلافا لما يوهمه كلام ابن خلدون في هذه الفقرة ، فكل منهما يرى أنه ينبغي أن يكون أهل المدينة الفاضلة على درجة عالية من كمال الاخلاق ، وأن يكونوا صورة من رئيس المدينة نفسه . وأفرد هذا شأنهم لن يكونوا في حاجة كبيرة الى وازع حاكم وبذلك يمكن التوفيق بين ما يقرره أصحاب المدن الفاضلة وما يقرره هذا ابن خلدون ، أو ما يتبادر الى الذهن من عباراته (٢) . ويورد ابن خلدون ما كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر من وصايا

(١) أحمد الخشاب، مرجع سابق، ص ٣٠٠-٣٠١ وفي هذا يتطمس ابن خلدون هذه القوانين والعلل . ويعتقد أن سلسلة الاسباب والمنجيات لا بد أن تنتهى الى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل الى غير نهاية أن تنتهى الى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل الى غير اثبات وجود الله (نفس المرجع المذكور ، ص ٣٠١) .

(٢) عن حاشية على عبد الواحد وافي ، مرجع سابق ، ص ٧١١-٧١٢

تختص بجميع ما يحتاج اليه في دولته وسلطانه من الاداب الدينية والخلقية والسياسية والشرعية والملوكية ، وحثه على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عن ملك ولا سوقه (١) .

اذ يقول : «واقم بالعدل في سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى ، وأملك نفسك عند الغضب» وأثر الحلم والوقار واياك والحدة والطيش والغرور فيما انت بسبيله ، واياك ان تقول أنا مسلط أفعل ماأشاء فإن ذلك سريع الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله عز وجل » (٢) .

وفي مواضع اخرى من «المقدمة» يستخدم ابن خلدون مفهومًا آخر هو «الجاه» ليشير به الى «الشرف» كذلك . واذا كان (الشرف) لدى ابن خلدون مرتبطًا بالقرابة أو بالدين ، فإن الجاه مرتبط بالمال أو بالعامل الاقتصادي ، فتحدد «المكانة الاجتماعية» عن طريق مالذي الانسان من «ملك» و«وجه» وفي هذا يقول : «أننا نجد صاحب المال والحظوة في جميع اصناف المعاش أكثر يسارًا وثروة من فاقد الجاه . والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالاعمال يتقرب بها اليه في سبيل التزلف والحاجة الى جناحه . فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالى ، فتحصل قيم تلك الاعمال كلها من كسبه » (٣) ويذهب ابن خلدون الى مصدر المال غيرى أنه قد يكون بالميراث من الآباء وذوى الرحم ، أو أن يكون من التجارة في الاسواق . (٤) ولعل هذا الاقتباس يوفى بما عرضناه في هذا الصدد ، «كل طبقة من طباق اهل العمران في مدينة

(١) المرجع السابق، ص ٧١٢ ومبمعدها .

(٢) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، شركة فن الطبعة ، القاهرة ، ص ٣٠٦ .

(٣) المرجع قبل السابق ، ص ٩٠٧ ج ٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٦٩ ج ٣ .

أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباقي ، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه ، ويزداد كسبه تصرفا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه ، والجاه على ذلك ؛ داخل على الناس في جميع ابواب المعاش ، ويتمتع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه ، فان كان الجاه متسعا - كان الكسب الناشئ عنه كذلك : وان كان ضيقا قليلا فمثله . وفائد الجاه وان كان له مال فلا يكون يساره الا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهبا وآيبا في تنميته كالكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب ، وأهل الصنائع كذلك اذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم ، فانهم يصيرون الى الفقر والخصاصة في الاكثر ولا تسرع اليهم ثروة (١) واذا كان «الجاه» هو المحدد لطبقات الناس ووضعهم على السلم الطبقي ، فان ابن خلدون يضع الملوك «الذين ليس فوقهم يد عالية» في اعلى مراتب السلم الطبقي ، وفي اسفل المراتب يضع «من لا يملك ضرا ولا نفعا» (٢) ومع ذلك ، فان الاجتماع الانساني لا يوجد ولا يستمر في الحياة بدون تعاون ، ويرى أن هذا التعاون لا يحصل الا بالاكراه وحمل افراد عليه . فالانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لندن نشوئه الى أشده الى كبره (٣) .

وعلى ذلك نراه يربط بين مختلف العوامل التي تحدد المكانة الطبقيّة من عوامل اقتصادية أو قرابية أو دينية أو عامل مراكز القوى . كما يرى أن في الناس طبقات يفضل بعضها بعضا في الاستعداد الشخصي للتأثير في نفوس الآخرين وللإطلاع على الغيب

(١) مقنبة ابن خلدون ، ج ٣ ، مرجع سابق ، ص ٩١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٨٩٢ .

• كالسحرة وعاملو الطلسمات والانبيااء (١) •

بيد أن ثمة عامل آخر له من الاهمية ما للمكانة الطبقيّة - من اعمية ، وهو « المهنة » . ففى انحاء كثيرة من « المقدمة » نجدد المهن والصنائع وكيفية علو احداها على اخرها ، ودنو الاخرى عن الاخرى . فمن ناحية يصنف الامم بتفريق ما بينها وفق أطر الانتاج . فيضع فى المرتبة الاولى حياة الحضر مع مختلف الصنائع ، ثم يجرى الزراع المجتمعون فى القرى والمقيمون بالبلدان السهلية أو البلدان الجبلية واخيرا يأتى البهويون (٢) وكذلك نراه يتكلم عن الفلاحة والتجارة (٣) ، والصنائع وخاصة البناء والحيكة والطب والكتابة والفناء والحساب (٤) . بالاضافة الى تصنيفه للقائمين بأمر الدين من القضاء والتدريس والامامة والخطابة والآذان . (٥) . هذا ويعتبر ابن خلدون « التعلیم » صناعة ضمن الصنائع التى تنشأ فى المجتمعات ، ويرى أن هذه الصنائع تنشأ تدريجيا فى أى مجتمع لكونها ضرورية لحياة الافراد فيه ، فتنشأ أولا الصنائع « البسيطة » الاساسية التى لاغنى عنها فى الحياة كالفلحة والبناء وما الى ذلك ، وتليها بعد ذلك الصنائع الكمالية (المركبة) التى لا تنشأ الا فى المجتمعات المتحضرة ومن هذه الصناعات الفناء والفنون وتعليم العلم » (٦) .

وبهذا فطن ابن خلدون لبدأ التدرج الطبقي ، حيث ذكر تحت عنوان « القائمون بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة

(١) عمر فروخ ، موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية اعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ .

(٢) جاسقون بوتول ، ابن خلدون ، مرجع مذكور ص ٩١٤-٩١٥ .

(٣) المقدمة ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩١٤-٩١٥ .

(٤) المقدمة ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩٢١ وما بعدها .

(٥) المقدمة ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩١٣ .

(٦) فتحة سليمان « الاتجاهات التربوية فى مقدمة ابن خلدون » اعمال

مهرجان ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ٤٣٣ .

وليست الايضاحات الاقتصادية التي يبديها ابن خلدون كـل
ما في الامر فهو لا يريد اليها مجموع الوقائع ، وهو يدرك جيدا أن من
العوامل الادبية ما يسبقها وهو من هذه الناحية ليس ماديا خالصا
مطلقا ؟ (١) •

كما أنه يفسر التطور الاجتماعي على أساس اقتصادي فهو -و
يحدثنا عن حالات متعاقبة لحياة المجتمع • تتدرج من البساطة الى
التعقيد من ناحية البنية والتركيب • وهذا التدرج في نفس الوقت
يقابل تطور المجتمعات في طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية ،
وطرق المعيشة الاجتماعية • ويؤكد ابن خلدون أن لكل مستـوى
اقتصادي طبائعه وأخلاقه ، فالبدو بصورة عامة أقرب الى الشجاعة
والتضامن والعصبية والاخلاق الحميدة ، والحضر أقرب الى الرفاهية
والتأنق وأبعد عن تلك الخلائق المضمودة (٢) •

ومما لاشك فيه أن ابن خلدون قد آمن بمبدأ الحرية في بعض
تطبيقاته ، ويتجلى ذلك بشكل واضح في ناحيتين : الاولى هي -
الناحية الاقتصادية حيث ذكر بشكل واضح أن الدولة يجب أن تمتنع
عن التدخل في شؤون التجارة وما يتعلق بها من نشاط اقتصادي هو
بطبيعته فردي ، والثانية هي الناحية الثقافية حيث قال صراحة بأن
لتعليم يجب ألا يخضع الى الاكراه والتوجيه لأن ذلك فيه أضرار
بالثقافة والمثقفين • (٣)

أما أهم ما يبرز ابن خلدون في تفسيره للظاهرة السياسية «التبعية»
على أننا قبل أن نعرف مدلولها ، وكيف يربط ابن خلدون بين تلك

-
- (١) جاستون بونول، ابن خلدون، مرجع مذكور، ص ٥٣.
(٢) المرجع قبل السابق ص ٣١٢-٢١٣ وكذلك المقدمة ص ٢٦، ٢٥.
١٠٤، ٣٤٤، ٣٤٥، ١٠٤.
(٣) جابد ربيع ، «فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» اعمال
مهرجان ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص ٢٨١ •

الحقيقة والظاهرة السياسية ، يجب أن نسرع منذ الآن لنذفر حقيقة كثيرا ما يتمخض على أذهان مفسرى ابن خلدون وهى أن الفيلسوف العربى لم يقدم تلك الفكرة لتفسير مصدر الظاهرة السياسية ، وإنما هو قدمها لتفسير تطور الظاهرة السياسية (١) .

غير أن ابن خلدون لم يكتف بمثل ما صنع معظم القائلين بالمساواة من منظرى المسلمين ، فيقيهما على براهين لاهوتية ويؤكد كون جميع المسلمين متساوين أمام الله . وإنما حل هذه المسألة حلا مبتكرا ، فلنذكر أن دليله يشتمل على نقطتين أساسيتين وهما (٢)

١ - أنه يؤكد أن جميع الناس يولدون متماثلين عقليا ، فلايتغيرون بغير ما يعطون من تربية .

٢ - أنه حين يريد وضع نظرية ايجابية عن الحسب ، لا يقيم هذه النظرية على المولد ، بل على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه أسم «العصبية» .

ولم ترد كلمة السلطة فى مقدمة ابن خلدون على أن المـؤرخ العربى استعاض عن تلك الكلمة باصطلاح آخر أكثر تعبيرا عن موقفه الصياغى من ظاهرة الاكراه السياسى . فهو يتحدث فى الفترة الثانية عشر من الفصل الثانى من الكتاب الاول عما يسميه «الرئاسة على أهل العصبية» وهو يقصد بذلك حق التوجيه القيادى ، أى يتعرض لظاهرة السلطة ، ولكن فقط من ناحيتها الايجابية ، أى من ناحية الحق فى التوجيه والقيادة ، لامن جهة المحكوم ، انماعضو الجماعة السياسية . ثم يعود بعد ذلك الى أن يعبر عن فكرة النظام أو بعبارة أدق عن مجموعة القواعد النظامية التى تحدد السلطات العامة سواء

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

(٢) جاستون بوتول ، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

من حيث الوصول إليها ، أو من حيث اختصاصات (الفصل الثالث من الكتاب الاول) على أنه يعود فيستخدم لفظ «الدولة» لابعثى التنظيم أى الاطار النظامى الشكلى الذى يحدد الاوضاع القانونية من الوجهة الجامدة التصاعدية ، بمعنى الظاهرة السياسية كحقيقة ديناميكية تنصهر فيها الناحية النظامية لتصبح هذه عنصرا من عناصر التقدير فى الاوضاع المتطورة . عندما يتحدث فى الفقرة الرابعة عشر (من الفصل الثالث) عما يسميه «الاعمار الطبيعية» قاصدا بذلك فكرة الدورات التاريخية . ورغم أنه حتى هذه اللحظة يمكن القول بأنه على هذا النحو ميز بين السلطة فاسماها «الرئاسة» والظاهرة السياسية فعبّر عنها بكلمة «الدولة العامة» على أنه سرعان مايعود عقب عدة صفحات فيتحدث عن «حقيقة الملك» مستخدما كلمة «الملك» بمعنى السلطة . على أنه يلجأ الى كلمة «السلطان» بعد ذلك للتعبير عن صاحب السلطة ، وعقب ذلك بعدة أبواب يستخدم كلمة «السلطان» كمرادف لكلمة الدولة (١) .

ومع ان ابن خلدون يرى أن «المغالبة والممانعة انما تكون بالعصبية لما فيها من النصرة والتذاخر واستماتة كس واحد منهم دون صاحبه» الا أنه يرى أن «الملك منصب شريف ملدود يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا . وقل ان يسلمه أحد لصاحبه الا اذا غلب عليه ، فتقع المنازعة وتقضى الى الحرب والقتال والمغالبة رضى منها لا يقع الا بالعصبية» . ويرى ابن خلدون أنه باستقرار الدولة فقد تستغنى عن العصبية (٢) .

ومن ناحية أخرى فهو يرى أن فى الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك ، اصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق . فهو يقول

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٢٧٥ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، مرجع مذكور، ص ٤٦٠-٤٦٤ .

«وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصية واتفق الاهواء على المطالبة • وجمع القلوب وتآلفها انما يكون بمعونة الله في اقامة دينه • وسره ان القلوب اذا تداعت الى اهواء الباطل ، الميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ثم اذا انصرفت الى الحق ورغضت الدنيا والباطل واقبلت على الله اتحدت وجهتها ، فذهب التنافس ، وقل الخلاف • وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة • لذلك ، فعظمت الدولة (١) •

فالدولة عند ابن خلدون «قوة» وعلى قدر احتفاظها بهذه القوة وتركيتها ، يكون بغاؤها في حلبة الصراع الدولي • وفي المقدمة الاولى للنصل الاول من الكتاب الاول في العمران البشري ، كشف عما يدور به ابن خلدون للمنهج التقليدي اليوناني الموروثة عن افلاطون وارسطو في تبرير قيام الدولة ووجودها • ويكاد ابن خلدون في سياق حججه عن ضرورة قيام المجتمع والدولة في هذا المجال يردد نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية التي نراها في صدر كتاب الجمهورية لافلاطون والسياسة لارسطو والمدينة الفاضلة للفارابي (٢) •

أما عن ادارة الدولة ، يقول ابن خلدون : «واعلم أن السيف والتلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على امره • الا أن الحاجة في أول الدولة الى السيف مادام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة الى القلم ، لان القلم في تلك الحال خادم فقط • منفذ للحكم السلطاني ، والسيف شريك في المعونة • وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم وبعد استقرار الدولة يتفوق القلم على السيف » (٣) •

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦٦ •

(٢) محمد مبد المعز نصر ، في الدولة والمجتمع ، مطبعة جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٣ ، ص ٣٩-٤٠ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢٣ •

الا أن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه ، ويستدل ابن خلدون على ذلك بقوله : « وانظر الى كل قطر من الاقطار كيف يغلب على اهله زى الحمية وجند السلطان في الاكثر لانهم الغالبون لهم » (١) .

ومن حيث نظم الحكومات ، يرى ابن خلدون أن الحكومات أنواع مختلفة من أهمها الحكومة الطبيعية ، وهي التي يتزلاها رئيس واحد مستبد . وهذه الحكومة لا تقوم في تكوينها فلسفة بشرية . ولا حكمة الهية ، وهناك الحكومة المدنية وهي خير حكومة اذ تستند على القوانين الصادرة من عند الله ، وهي خير من سببها لان سببها الانسان في الدنيا والاخرة (٢) .

الضبط الاجتماعي :

ان الضبط الاجتماعي أو « الرقابة الاجتماعية » كما يطلق عليه احيانا ابن خلدون ، هي كافة الجهود والاجراءات التي يتخذها المجتمع أو جزء من هذا المجتمع لحمل الافراد على السير على المستوى العادى المألوف المصطلح عليه من الجماعة دون انحراف أو اعتداء . وقد فطن ابن خلدون في مقدمته لاهمية الضبط الاجتماعى ، وانه اساس الحياة الاجتماعية وضمائنا لامننا واستمرارا لبقائها .

يقول ابن خلدون : « ان الاجتماع للبشر ضرورى ، وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه ، وأنه لا يد الى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه . . وحكمه فيهم تارة يكون مستندا الى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه ، وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليه .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥١ .

(٢) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل في علم السياسة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٣ .

مايتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم» (١) ويقول في موضع آخر : «ان الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع حاكم يزع بعضهم عن بعض» (٢) • كما يقول : «ان السياسة القلية التي تقدمناها تكون على وجهين : احدهما يراعى فيها المصالح على العموم ، ومصالح السلطان وكيف يستقيم له الملك مع التهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا ، وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وغيره ، الا ان ملوك المسلمين يجتزون منها على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية بحسب جهودهم بقوانينها اذا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع اولائم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (٣) •

ان نقطة الانطلاق في نظرية ابن خلدون هي كون المجتمع عبارة عن ظاهرة طبيعية ، حتى انه يشير الى العلل الاصلية التي تجعل الناس يتحدون للعيش مجتمعين • وكذلك يضيف عوامل الامن التي تحبل على اجتماع الافراد قبائل ، أو على اجتماعهم في المدن حتى يستطيعوا دفع العدوان عن أنفسهم • وأخيرا لابد للناس من سلطة ، لابد لهم من حكومة ، وهذا من ميزات النوع البشرى (٤) •

ويبرر ابن خلدون ضرورة وجود أداة للضبط الاجتماعي بالنسبة لبشر اذ يقول : «ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قدرناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم • ولينست السلاح التي جعلت

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية ، القاهرة ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

(٤) جاستون بونول ، ابن خلدون ، «فلسفته الاجتماعية» مرجع سابق ، ص ٤٧ •

دافعة لعدوان الحيوانات عنهم كافية عن دفع العدوان عنهم ، لانها موجهة لجبيهم ، فلايد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم على بعض ، ولايكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا ان للانسان خاصية طبيعية ولابد لهم منها « (١) » .

من تلك الاقوال عند ابن خلدون يتضح ان الناس في حاجة الى الضبط أثناء تفاعلهم بعضهم مع البعض . ولذلك نراه يؤكد في مواضع عدة الحاجة الى الضبط الاجتماعى . ويتكلم ابن خلدون عن الضبط الاجتماعى الذى يتأتى عن طريق القانون ، والضبط الداخلى الذى ينبجم عن الدين والشرع ، وكذلك الضبط الاختيارى الذى ينبثق من الضمير .

ويجعل ابن خلدون من الضبط الاجتماعى ظاهرة ملزمة بالنسبة للمجتمع ، وأن الانسان سياسى بطبعه ، أى انه يحتاج الى من يضبط سلوكه الاجتماعى بقوة قاهرة حتى لا يبنى أحد على غيره . كما أنه ينظر الى الضبط الاجتماعى نظرة اجتماعية نفسية نفعية ، فيرى أن الضبط لازم للحياة الاجتماعية وهو فى الوقت ذاته ناجم عن خاصية طبيعية فى الانسان ، وأن فائده المحافظة على المصلحة العامة للأفراد فى المجتمع ، وعلى مصلحة الحاكم فى استقامة حكمه (٢) .

ويتكلم ابن خلدون عن قوة الدولة والحكومة وسلطة القانون اذ يقول : «فأما المدن والامصار فعدوان بعضهم على بعض تدفع

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٤٣ .

(٢) حسن السليمانى ، علم الاجتماع القانونى ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٨١ .

الحكام والدولة بمقتضوا على أيدي من تحتهم من الكافة ان يعتمد
معضهم على بعض أو يعدو عليه . فهم مكبوضون بحكمة القهر
والسلطان عن التظالم (١) وبذلك نراه يضع «القوة» في المحدث في
يد الدولة والحكومة ولايرجعها الى الافراد أنفسهم ، أو مانسميه
بالعـرف .

ويسترد ابن خلدون فيتكلم عن صفات الحاكم أو من يدلـى
برايه في عقاب الفرد أو اثابته فيقول : «واقم حدود الله تعالى في
أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولاتعطل ذلك
ولاتتهاون به ولاتؤخر عقوبة أهل العقوبة . فان في تفريطك في ذلك
مايفسد عليك حسن ظنك ، واعتزم على أمرك في ذلك بالسنة المعروفة
وجانب البدع والمشيئات يسلم لك دينك وتضم لك مروءتك » (٢) .
ويقول في موضع آخر : «وانعم بالعدل في سياستهم ، وقم بالحق
فيهم ، وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى . وأملك نفسك
من الغضب وآثر الحك والوقار ، وأياك والحدة والطيش والغرور
فيما أنت بسبيله » (٣) .

هكذا نراه يتكلم عن الضبط الاجتماعي أو الرقابة الاجتماعية
— وحاجة الناس اليه ، وكيفية تحقيقه اما بالشرع واما بالقانون ،
ومن ناحية أخرى يتكلم عن سمات الحاكم وخصائصه بما ينبغى أن
ينحـو نحوه تجاه الكافة .

الايكولوجيا البشرية :

وجه ابن خلدون مزيد عنايته الى دراسة مظاهر التفاعل بين
الانسان والبيئة الطبيعية . وقد تعرض لاطهار أثر العامل الجغرافي

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع مذكور ، ص ١٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

على المظهر العمرانى فى أكثر من موضع ، ففسر كثرة العمران وازدياد السكان بالظروف المناخية ، وتأثير المعتدل من الاقليم والمنحرف منها فى الوان البشر والكثير من أحوالهم . ويقرر أن الاقليم المعتدلة يكون سكانها أعدل أجساما وأخلاقا وأديانا ، بل أنه يؤكد أكثر من ذلك أثر المناخ فى أحوالهم المعيشية (١) .

ويحدثنا ابن خلدون عن أشكال التجمع الانسانى ، والنظم التى تسير عليها الجماعات البشرية فى انشاء مواطن التجمع كالقرى والمدن والامصار ، ويهتم بما يجب مراعاته وتوافره فى أسس العمران (٢) .

ويرى أن الدولة تمر بثلاث مراحل خلال نموها ، وأن اعمار الدول فى الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته . الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونة ما وتجشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد فلا تزال بذلك حدة العصبية محفوظة فيهم . والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترف من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الثرف والخصب ، ومن الاشتراك فى المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة فتتكسر حدة العصبية بعض الشيء . والجيل الثالث فينسون عهد البداوة والفسونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته بما ينفقه من التعليم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة « (٣) » .

وبهذا يتطور المجتمع من البداوة الى الملك ثم الحضارة ثمالة

(١) أحمد الخشاب ، مرجع منكور ، ص ٣٠٨ .

(٢) أحمد الخشاب ، ص ٣١٠ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ، مرجع سابق ، ص ٤٨٥-٤٨٦ .

الفساد أو الخراب أو الانقراض أو الانحلال أو الهزم (١) وبهذا - أيضا - تصبح «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه» إلى الفساد ، ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البهـدو أقرب إلى الخير من أهل الحضـر « (٢) .

وهذا التغير ضروري ولأزم لكل المجتمعات ، حتى أن الدولة لا يمكن أن تبقى طول زمنها على حال واحدة ، بل أنها تتطور . وهذا التطور في رأيه يخضع لنظريتين : الأولى ويمكن أن تسمى نظرية «عمر الدولة» والثانية يمكن أن تسمى «نظرية الصب» (٣) .

(١) عبد العزيز مزت ، «تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون» في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة « أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٥٥

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج٢، مرجع سابق ، ص ٤١٥ .
(٣) بطرس بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، مرجع مذكور، ص ١٨٢

المراجع المستخدمة

- ١- أبو خلدون ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٣ •
- ٢ - أ.ج. ويد جرس ، التاريخ وكيف يفسرونه ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٣ •
- ٣- أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى : دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ •
- ٤ - أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، الجزء الثالث ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ •
- ٥ - السيد محمد بدوى ، مبادئ علم الاجتماع ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢ •
- ٦ - بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ •
- ٧- جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة جلال حسن صادق ، أدار القومية للطباعة والنشر •
- ٨- جاستون بوتول ، ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة . ١٩٥٥ •
- ٩- حامد ربيع ، «فقه السياسة فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٥ •
- ١٠ - حسن الساعاتى ، علم الاجتماع القانونى ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٠ •

١١- حسن المساعلى «المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون» ، أعمال
مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث
الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٥ •

١٢- حسن شحاته سعلفان «سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون»
أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث
الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٥ •

١٣- رضوان ابراهيم ، مختارات من تراثنا : مقدمة ابن خلدون ،
مراجعة أحمد زكى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥

١٤- عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات ابن خلدون ، منشورات المركز
القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢

١٥- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ،
القاهرة •

١٦- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد
وافى ، لجنة البيان العربى ، الجزء الثانى ، ١٩٥٨ •

١٧- عبد العزيز عزت «تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون فى
ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة» ، أعمال مهرجان ابن خلدون

١٨- على عبد الواحد وافى ، «ابن خلدون أول مؤسس لعلم
الاجتماع» ، أعمال مهرجان ابن خلدون •

١٩- على عبد الواحد وافى ، عبد الرحمن بن خلدون ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ •

٢٠- عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى : حتى أيام ابن خلدون ،
المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ •

٢١- عمر فروخ ، «موقف ابن خلدون من الدين وم-ن القضايا الدينية» ، أعمال مهرجان ابن خلدون .

٢٢- فتحي سليمان ، «الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون» ، أعمال مهرجان ابن خلدون .

٢٣- محمد حطبي مراد ، «أبو الاقتصاد ابن خلدون» ، أعمال مهرجان ابن خلدون .

٢٤- محمد عبد الممنز نصر ، في الدولة والمجتمع ، مطبعة جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٣ .

٢٥- محمد عبد الممنز نور ، «ابن خلدون كمفكر اجتماعي» ، أعمال مهرجان ابن خلدون .

26 — J.H. Abraham, The Origins and Growth of Sociology, London, 1973.

المبحث الثالث

أحمد بن علي المقرئ

- ١ - حياته *
- ٢ - المؤثرات الفكرية *
- ٣ - مؤلفات المقرئ *
- ٤ - التدرج الطبقي *

المقريزى

ولد احمد بن على بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى سنة ٧٦٦هـ (١٣٦٤م) بالقاهرة ، فى أسرة معروفة بالاشتغال بالعلم • ويبدو أن أباه كان رقيق الحال فكلله جده لأمه واسمه ابن الصايغ الحنفى • (١) •

نشأ المقريزى على مذهب جده - الصنفية - حتى اذا ما توفي جده سنة ٧٨٦هـ (١٣٨٤م) تحول المقريزى الى المذهب الشافعى • واتجه الى الدراسة التقليدية لابناء طبقة الفكرية الوسطى ، وهى دراسة علوم الدين من حفظ القرآن ومعرفته النحو ودراسة الفقه والتفسير والحديث ، وبعض العلوم الاخرى مثل التاريخ وتقويم البلدان (٢) •

وفى عام ١٣٨٨م التحق المقريزى بديوان الانشاء بالقلمة مؤتمنا (كاتباً) ثم عين نائبا من نواب الحكم - أى قاضيا - عند قضاى قضاة الشافعية • ثم صار اماما لجامع الحاكم ، فمدرسا بالمدرسة المؤيدية •

ونظرا لموهبته وعلمه ، حظى اهتمام الحكام والسلاطين ومنهم السلطان برقوق الذى ولاه وظيفة المحتسب فى القاهرة والوجه البحرى سنة ١٣٩٨م ، فانقل بذلك من دائرة المشتغلين بالعلم الى دائرة الادارة والاختلاط بمختلف طبقات المجتمع ، ولاسيما أرباب الاسواق والمتاجر ، وأصحاب المهن والصناعات (٣) على أنه يبدو أن

(١) وفى رواية أخرى أنه ولد بالقاهرة سنة ٧٦٠هـ (انظره الم.ريزى للمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، دار صادر ، بيروت ، ج١ ص ٢٨

(٢) د. محمد مصطفى زيادة ، «المقريزى ، المؤرخ الكبير» ، مجلة العربى العدد الرابع عشر ، يناير ١٩٦٠ ، ص ٢٨

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩ •

هذه الوظيفة لم تتناسب طبيعة أخلاق المقرئى فاستقال منها مرتين •
وفى ذلك الوقت تزوج المقرئى وأنجب • اذ المعروف أن بنتا له
ماتت فى سن السادسة بالطاعون الذى اجتاح القاهرة وسائر البلاد
المصرية عام ١٤٠٤م • وفى عام ١٤٠٨م عين المقرئى مدرسا للحديث
بالمدرستين الاشرفية والاقبالية بدمشق • وهكذا رجع الى دائرة
العلم ، بالرغم من أن السلطان فرج ابن برقوق رشحه لمنصب
نائب الحكم فى دمشق •

وإذا كان المقرئى قد أظهر فى تلك المرحلة رغبة صادقة فى
التوافر على العلم ، فإنه وجد نفسه ملزما بالعودة الى القاهرة التى
كانت أكبر مركز للنشاط العلمى فى العالم الاسلامى وقتئذ • وهكذا
قضى بقية حياته فى القاهرة باستثناء فترة قصيرة - زهاء خمس
سنوات - قصد فيها مكة حيث اشتغل بتدريس الحديث وكتابة
التاريخ • وتوفى المقرئى سنة ٨٨٤٥هـ (١٤٤٢م) •

وبالرغم من تدفق الاموال على مصر تبعا لسيطرة دولسة
المماليك ، على طريق التجارة الرئيسى بين الشرق والغرب ، وبالرغم
من ظهور الثراء فى التحف والآثار التى خلفها المماليك ، وبالرغم
من أن مصر كانت محورا لنشاط علمى كبير فى عصر سلاطين
المماليك (١) • وبالرغم من احياء الخلافة العباسية فى القاهرة بعد
سقوطها فى بغداد مما جعل القاهرة تراث بغداد فى مكانتها العلمية
والدينية • وبالرغم من هذا وذاك ، إلا أن أهم ما تتميز به الحالة
الاقتصادية فى مصر فى عصر المماليك تلك المجاعات التى اكتسحت
أرض النيل فى فترات متفرقة ، فذهب ضحيتها الكثيرون ، وكان

(١) حيث أن الكثير من الموسوعات الادبية والتاريخية والعلمية التى تنخر
بها المكتبة العربية اليوم ترتبط باسماء علماء عصر المماليك أمثال نابى
حجر، والعينى، والنويرى والذهبى، والسيوطى، والعلفشندي وابى
تقرى بردى • وغيرهم • وعلى رأس هؤلاء جيمعا يأتى أحمد ابن
عبدى المقرئى، بوصفه مؤرخا وعلميا من أبرز مؤرخى وعلماء عصره

من أسباب هذه الحالة السيئة أن بعض الولاة في ذلك العصر كانوا يصلون إلى مركزهم عن طريق الرشوة ، فإذا ما وصلوا إلى الحكم أرادوا أن يعوضوا ما دفعوه من المال فيفرضون على أهل الريف المغارم بحيث تضيق بهم الحال فيهجرون أراضيهم وتضمحل الزراعة تبعا لذلك ، وتقل الغلال ويبدأ شبح المجاعة في الظهور . وكان انخفاض النيل أو انتشار بعض الأوبئة كالطاعون من أهم عوامل حدوث المجاعات في العصر المملوكي (١) .

المؤثرات الفكرية :

كأى مفكر أو عالم ، تشكلت شخصية المقرئى بفعل مؤثرات أسرية من ناحية ، ومؤثرات مجتمعية راجعة إلى ظروف العصر من ناحية أخرى . ونورد أهم ما أثر في فكر المقرئى فيما يلي :

١- تتلمذ في شبابه على ابن خلدون ، اذ جاء ابن خلدون لاجئا سياسيا إلى القاهرة في عام ١٣٨٢م .

٢- انتقل أسرة المقرئى إلى مصر في حياة أبيه من موطنها في بعلبك بلبنان ، ولابد أن أسرته امتلا حديثها بوصف خصائص الحياة المصرية الجديدة عليها ، ومقارنتها بالحياة في لبنان ، فتولدت فيه روح الاستطلاع والفحص منذ طفولته وأيام شبابه ودراسته وتحصيله (٢) .

وقد نشأ المقرئى وشب بين أحضان القاهرة ، تلك المدينة الإسلامية الكبيرة في عصر من أزهى عصورها وأكثرها نشاطا

(١) على إبراهيم حسن، مصر في العصور الوسطى : بين الفتح العربى إلى الفتح العثماني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٥٤ ص ٤٩٩ .

(٢) محمد مصطفى زيادة ، مرجع مذکور ، ص ٢٨-٢٩

وأوغرها ثروة ، فهو قاهرى بحكم مولده ونشأته •

٣- تنوع المهن التى امتتها مثل :

أ - ديوان الانشاء بالقلمة - يقابل وزارة الخارجية - حيث

عمل موثقا •

ب - نائب من نواب الحكم - أى قاضيا •

ج - امام لجامع الحاكم •

د - مدرس للحديث بالمدرسة المؤيدية ، والاقبالية والاشرفية •

هـ - محتسبا للقاهرة والوجه البحرى •

٤ - المحيط المملوكى الذى غرفت فيه مصر وأهلها ، على حين عاشس

الماليك وأمرائهم فى حزبية عنيفة ، وعصبية جنسية انتحارية

بين الاتراك والجراسكة مرة ، وبين المالك والمستوطنين مرة -

أخرى •

٥- الاحداث التاريخية التى مرت بها البلاد مثل :

أ - انتقال دولة المالك بعد وفاة أعظم سلاطينها - الناصر

محمد بن قلاوون - الى أيدى سلسلة من أبناءه وهم

ثمانية ، تقلبوا فى السلطة صفارا مدة عشرين سنة •

وأعقب ذلك ثلاثون سنة على الأقل ، وهذه مدة أحفاد

السلطان الناصر محمد بن قلاوون •

ب - فترة تاريخية ممثلة بالمؤامرات والثورات الداخلية -

والاوبئة والطواعين والمجاعات ، بسبب استهتار الفئات

المملوكة بمصالح البلد الذى يعيشون فيه ، وبسبب جمع

الوظائف الكبرى فى شخص واحد فى كثير من الاحيان ،

وبسبب قلة احترام الحاكم المملوكى للمحكوم المصرى (١)

مؤلفات المقرئى :

للمقرئى مؤلفات كبرى ومؤلفات صغرى يقرب عددها من -
المائة كتاب . ويعجب الكثير أن ينسب ذلك العدد الوافر من الكتب
الى مؤلف واحد . بيد أن الظروف الاجتماعية والاحداث التاريخية
التي عاصرها المقرئى انما يرجح أنها دفعته الى الكتابة والتأليف
فى الموضوعات التي تناولها .

وترجع أغلب كتابات المقرئى الى الفترة الاخيرة من حياته
وخاصة بعد اشتغاله بالعلم والتدريس بدمشق ثم القاهرة ، وبعدئذ
بمكة المكرمة ثم بالقاهرة ثانيا . وفيما يلى أمثلة من كتب المقرئى
الموسوعية وكتيباته الزاخرة بأرائه وتسجيلاته للوقائع التاريخية .

١ - فقد دفعه انتشار الطاعون بمصر وبعض البلدان عام ١٤٠٤م الى
تأليف كتاب «اغاثة الأمة بكشف الغمة» . وهو كتاب فى التاريخ
الاقتصادى الاجتماعى ، يتناول تاريخ المجاعات التي تعرضت
لها مصر منذ أقدم العصور حتى سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٤م) . وأثناء
بيانه لتلك الاخبار يتعرض لاسبابها وطرق الوقاية والعلاج وموقف
الحكام منها مع اشارات الى تطبيقات الشعب . وهو فى هذا
الكتاب متأثر بابن خلدون .

ويوجز المقرئى أسباب هذه المحن فى ثلاثة :

١ - ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، فتولاها
الجهلاء والمفسدون .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

ب: - غلاء ايجار الاطيان وزيادة نفقات الحرث والبذر والحصاد على ماتغله الاراضى .

ج - رواج الفلوس وكانت نقدا قليل القيمة ، على حين يرى المقرئى أن سلامة النقد إنما ترتكز على الذهب والفضة .

ان هذا الكتاب يحوى عرضا لنظريتين من النظريات الاقتصادية الحديثة المعقدة تتصل احدهما بالازمات ودوريتها . والثانية خاصة بنشيت النقد وعلاج تدهوره (١) .

٢- كما أن وظيفته كمحتسب دفعته الى تأليف كتاب «الايكسال والاوزان الشرعية» ، ويبدو أن الكتب الصغرية التى ألفها المقرئى كانت أوائل عهده بالتأليف .

٣- وحينما رحل المقرئى الى دمشق للتدريس ، استطاع أن يكتب أول مؤلفاته الطويلة وهو كتاب السيرة النبوية المعنون « امتاع الاسماء بما للرسول من الأنباء ، والحضرة والاخران والاتباع » وكتاب «النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم» الذى ظهر فيه ترسمه طريقة ابن خلدون وفلسفته . وفى هذا الكتاب يرجع المقرئى أمر الفرقة والانتافس على الخلافة بين الامويين والمهاشمين الى عصبية الجهالة القديمة ، وأهمل جانب الحوادث الحربية والحروب المستمرة ، والشخصيات المتنافرة ، التى لم تعد كلها أن تكون أسبابا طارئة على حسم ذلك الخلاف وجرحومته (٢)

(١) تقي الدين أحمد بن على المقرئى ، افاتة الامة بكشف الغبة ، قلم على نشره تحسن مصطفى زيادة وجمال الدين الشبال ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، طبعه ثانية ، ١٩٥٧ ، عن مقدمة الطبعة الثانية بقلم الدكتور حسين نهى ص «ز» .

(٢) خطط المقرئى ، دار التحرير للطبع والنشر ، عن مقدمة د. محمد مصطفى زيادة ، ص ١٥٤ .

٤ - وحينما ذهب المقرئى الى مكة المكرمة يرجح أنه ألف كتاب «الكلام ببناء الكعبة بيت الله الحرام» وكتاب «ضوء السارى فى معرفة تميم الدارى» ، وكتاب «وصف حضرموت العجيبة» وكتاب «التبر المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك» . وفى هذا الكتاب الاخير بدأ بالتاريخ لحجة الرسول المعروفة بحجة الوداع ، ثم قسم الكتاب قسمين ، أرخ فى القسم الاول لمن حج من الخلفاء مدة خلافته ، وأرخ فى القسم الثانى لمن حج من الملوك والسلاطين منذ أن انقسمت الخلافة الى دويلات يحكمها ملوك الى عهد السلطان الملك الاشرف شعبان أحد سلاطين المماليك بمصر ، ولم يتقيد المقرئى فى اختياره بدولة ما أو ببلدة ما (١) . والى هذه المجموعة المكية يمكن ضم كتاب «الاعلام بمن فى أرض الحبشة من ملوك الاسلام» .

٥ - وفى أخريات حياته بالقاهرة بدأ نشاطه الفكرى بكتاب «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» وهو كتابه المشهور باسم «الخطط» ويذكر فيه تاريخ القاهرة ويعتبر هذا الكتاب بمثابة دائرة معارف ضخمة عن أحوال مصر فى العصور الوسطى وما فيها من منشآت متنوعة ، وما زخرت به مدينتها من نشاط حافل وحيوية اجتماعية واقتصادية وعلمية ودينية صاخبة . ويقول المقرئى أن «الغرض من هذا الكتاب : جمع ما تفرق من أخبار أرض مصر ، وأحوال سكانها كي يلتزم من مجموعها معرفة جمل أخبار اقليم مصر . حتى يستطيع الانسان أن يخبر فى كل وقت بما كان فى أرض من مصر الآثار الباقية والباثدة ، ويقصى أحوال من ابتدأها ومن حلها ، وكيف كانت مصائر أممهم ، وما يتصل بذلك على سبيل الاتباع لها بحسب ما تحصل به الفائدة الكلية

(١) المقرئى، الذهب المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك، تحقيق جمال الدين الشيال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥، من مقدمة المحقق، ص ١٠-١٤

بذلك الاثر « (١) » .

وينقسم الكتاب الى سبعة أجزاء : أولها يشتمل على جعل من أخبار أرض مصر وأحوال نيلها وخراجها وجبالها • وثانيها - يشتمل على كثير من مدنها وأجناس أهلها • وثالثها يشتمل على أخبار فسطاط مصر ومن ملكها • ورابعها يشتمل على أخبار القاهرة وولاتها وما كان لهم من الآثار • وخامسها يشتمل على ذكر ما أدركت عليه القاهرة وظواهرها - من الأحوال • وسادسها يشتمل على ذكر قلعة الجبل وملكها • وسابعها يشتمل على ذكر الاسباب التي نشأ عنها خراب اقليم مصر (٢) .

وكان تأليف هذا الكتاب فيما بين عامي ١٤١٧ و ١٤٣٦ م • على أنه يظهر أن المقرئ اعتمد - الى حد كبير - في تأليف هذا الكتاب على كتاب صنفه الاوحدى المؤرخ ، فنقل منه دون أن يشير اليه أو يعترف بأخذه منه ، وربما السخاوى في «الضرء اللامع» ، من أجل ذلك بقوله : «ان كتاب الخطط مفيد لكونه (أى المقرئ) ظفر بمسودة الاوحدى فأخذها وزادها زوائد غير طائفة» • ولم يستطع الاخصائين من مستشرقى القرن التاسع عشر الميلادى أن يدفعوا تلك التهمة تماما عن المقرئ ، أو يدلى أحدهم فيها برأى حاسم على أنه مما يسترعى النظر أن المقرئ نفسه لم يدفع هذه التهمة بشئ قاطع ، ولم يستطع أن يدلى في سياق الرد عليها بأكثر من قوله : «حسب العلم أن يعلم ما قيل ويوقف عليه» • ومهما يكن من شئ ، فالمقرئ صدر هذ الكتاب بمقدمة جغرافية تاريخية مسهبة • وتناول المسد

(١) المقرئ ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، دار صادر ، بيروت الجزء الأول ، ص ٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤

والآثار المصرية القديمة والموسيقى بوصف دقيق (١) .

٦ - وللمقريزى كتاب «السلوك لمعرفة دول الملوك» فى أربعة أجزاء أراد بهذا الكتاب عرض تاريخ دولتى الأيوبيين والمماليك حتى أيامه . فاتبع فى كتابته الحوليات الشائعة فى كتابة التاريخ فى العصور الوسطى ، فسرد تاريخ كل سنة وماحدث فيها مـن أحداث على حدة دون أن يربط بين سنة وأخرى . ويعتبر هذا الكتاب أساسا لكل التواريخ المصرية فى عهد الدولتين الأيوبيهـة والملوكية الأولى والثانية .

٧ - وقد اتجه المقريزى نحو كتابة مؤلفين فى التراجم والسير ، ولكنه لم يستطع انجاز هذين الكتابين ، وقد أراد المقريزى أن يكون الكتاب الأول وعنوانه «المقفى الكبير» جامعا لحكام مصر وأبرز رجالها منذ أقدم العصور حتى عصره ، وكان يريد أن يكـون هذا الكتاب فى ثمانين مجلدا لم ينجز منها سوى ستة عشر مجلدا مازالت مخطوطة ، وأما الكتاب الثانى فهو «دور العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة» وقد أراد المقريزى أن يخصصه لأعيان عصره فقط . غير أنه تركه دون أن يغرق من مراجعته .

التدرج الطبقي :

إذا كنا نستخدم مفهوم «طبقة» بلغتنا المصرية للإشارة الى التدرج الطبقي اجتماعيا واقتصاديا ومهنيا . فان المقريزى قد استخدم مفهوم «قسم» ليشير الى مايتضمنه المفهوم مـن معنى . ولقد رأى أن طبقات المجتمع المصرى يمكن تصنيفها فى سبع فئات : القسم الأول (أهلم) الدولة ، والقسم الثانى أهل اليسار مـن

(١) خطا المقريزى، دار التحرير للطبع والنشر، عن طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ
عن مقحة الدكتور محمد مصطفى زيادة، ص جـ د.

التجار ، وأولى النعمة من ذوى الرفاهية ، والقسم الثالث الباعة ، وهم متوسطوا الحال من التجار ، ويقال لهم أصحاب البذ . ويلحق بهم أصحاب المعاش ومنهم للسوق . والقسم الرابع أهل الفلاح ، وهم أهل الزراعات والحرث ، سكان القرى والريف . والقسم الخامس الفقراء وهم جل الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم . والقسم السادس أرباب الصنائع والأجسراء أصحاب المهن . والقسم السابع ذوى الحاجة والمسكنة ، وهم السؤل الذين يتكفون الناس ويمشيون منهم « (١) » .

ويرى المقرئ أن أساس التدرج الطبقي هو «الدخل» إذ أن كل طبقة تتحدد بقدر ماتمتهلك من أموال على حد تعبيره . كما أنه يدمج بين الدخل كبعد طبقي وبين أسلوب الحياة كبعد آخر ، وذلك حينما يذهب إلى تحليل كل طبقة منفردة .

١ - فهو يرى أن كل من الطبقتين الأولى والثانية متشابهة . فبالرغم من زيادة الدخل «الأموال» بالنسبة لطبقة أهل الدولة وطبقة مياسير التجار وأولى النعمة والترف . فإن ذلك الدخل لا يغطى انفاق المعيشة . ولذلك تجد المقرئ يتكلم في لهجة الواعظ مخاطباً كل من الطبقتين بقوله : «إن أهل الدولة لو ألهموا رشحتهم ، ونعموا أنفسهم لعلموا أنهم لم ينلهم ربح البتة بزيادة الاطيان ولا بغلاء سعر الذهب الذى كان أصل هذا البلاء ، وسبب هذه المحن ، بل هم خاسرون .. وكذلك الحال بالنسبة لطبقة مياسير التجار وأولوا النعمة والترف » (٢) .

٢ - وتتميز الطبقة الثالثة - وهم أصحاب البذ وأرباب المعاش -

(١) تقى الدين أحمد ابن على المقرئ ، اغانة الامة بكشف الغم ، مرجع

سابق ، ص ٧٢-٧٣

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

بأن شغلها ينفقون دخولهم فيما لابد منه ، وهذا أن لم يستدين الفرد منهم لسد بقية حاجاته .

٣- وتنقسم الطبقة الرابعة قسمين ، أولهما قسم هلك من توالى المحن الناجم عن قلة رى الأرض ، وثانيهما قسم أثرى مـن جراء رى أراضيها الذى نجمت عنه زراعات أجلبت أمرا لا جزيلا .

٤- أما الطبقة الخامسة فتتكون من أكثر الفقهاء وطـلاب العلم ومثابهم ، وكذلك الكثير من أجناد الحلقة ومن يمتلك عقارا ولقد تأثر هؤلاء بسبب المحن التى اجتازت البلاد وساعت أحوالهم .

٥- وتتكون الطبقة السادسة من «أرباب المهن والأجراء والحمالين والخدم والمساكين والحائك والبناة والفعلة ونحوهم » (١) وقد تضاعف أجورهم تضاعفا كثيرا ، إلا أنه لم يبق منهم إلا القليل لمسوت أكثرهم .

٦- والطبقة السابعة فتشمل «أهل الخصاصة والمسكنة» الذى فى معظمهم لم يبق منهم إلا القليل بسبب الجوع والبرد .

وفى ضوء ماسبق يتضح أن المقرئى يضيف بعدا ثالثا وهو «المهنة» الى جانب بعدى «الدخل» و «أسلوب الحياة» وبهذا يصبح العامل الاقتصادى والمهنى بمثابة محور التفكير فى الطبقات الاجتماعية عند المقرئى كما كان الحال لدى أرسطو فيما قبل الميلاد ، واستمرار هذا المحور حتى كارل ماركس .

هذا ، ويذكرنا المقرئى بالسلطة التى كانت رهن أيد قليلة من أتباع صاحب الامر الرومانى . والثى كانوا يعملونها بالنسبة لعامة

قبط مصر ، والتاريخ من بعد يسجل أعمال تلك السلطة على نسق
متصل معروف في ظل الأمويين والعباسيين ومن جاء بعدهم بحيث
أن التقاليد والعادات ما هي الا مظاهر ودلالات على السلطة ذات
التاريخ القديم (١) .

(١) أحمد رشدي صالح، الادب الشعبي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص ٥٩ .

المراجع المستخدمة

- ١ — اجمد رشدي صالح ، الادب الشعبي ، مكتبة النهضة المصرية ،
١٩٥٥ •
- ٢ — تقى الدين المقرئى ، الخط ، دار التحرير للطبع والنشر ،
عن طبعة بولاق ، ١٢٧٠ هـ •
- ٣ — تقى الدين المقرئى ، الذهب المسبوك فى ذكر من حج من
الخلفاء والملوك ، تحقيق جمال الدين الشيال ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ •
- ٤ — تقى الدين المقرئى ، اغاثة الامة بكشف الغمة ، قام على
نشره حسن مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال ،
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ •
- ٥ — تقى الدين المقرئى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ،
دار صادر ، بيروت ، الجزء الاول •
- ٦ — على ابراهيم حسن ، مصر فى العصور الوسطى : من الفتح
العربى الى الفتح العثمانى ، مكتبة النهضة المصرية ،
١٩٥٤ •
- ٧ — محمد مصطفى زيادة ، المقرئى : المؤرخ الكبير ، مجلة العربى
العدد الرابع عشر ، يناير ١٩٦٥ •

تقويم الفكر الشرقى :

اتضح ان تفكير الفلاسفة المسلمين وآرائهم كان محكوما بظروف العصور المختلفة التى عاشوها بالرغم من تأثر كل منهم بالدين الاسلامى . وفيما يتعلق بموضوع دراستنا ، اتخذ فلاسفة ومفكرى الاسلام مسارين : احدهما تاريخى وصفى وثانيهما مثالى تخيلى ، وذلك بالاضافة الى المسار السائد — فى معظم الكتابات وخاصة كتابات المفكرين القدماء منهم — والذي يعبر عن تراجم الصحابة والعلماء والادباء مرتبة حسب تاريخ وحياتهم والذي يتخذ مفهوم «الطبقة» بمعنى «الجيل» أو «الجماعة» .

واذا حاولنا التعمق فى الاتجاه التاريخى الوصفى الذى اتخذه بعض مفكرى الاسلام ، نجد أنه يتمثل فى سرد الحقائق التاريخية ووصفها كما هى دون اضافات أو تعليقات . كما يتضح لدى ابن رشد وابن الفقيه وابن خلدون والمقرئزى . وكان طريقنا فى عرض هذا الاتجاه التركيز على كل من ابن خلدون والمقرئزى . وقد اتضح ان ابن خلدون كان متأثرا بالظروف الاجتماعية التى عاشها مجتمعه من جانب وخبراته الشخصية من خلال تجواله فى البلاد من جانب آخر . وموجز ماذهب اليه ابن خلدون أنه نظر الى ابعاد التدرج الطبقي متمثلة فى «العصبية» — التى يمكن ترجمتها بلغتنا العصرية بمفهوم «القرابة» — التى يعدها أساس تكوين المجتمع الانسانى ، والتى من خلالها وعلى أساس مراكز القوى يتدرج هذا المجتمع متخذا سلما طبقيا محددا . وكذلك الحال فقد أشار ابن خلدون الى بعد «المكانة» والذي يعبر عنه بمفهوم «الشرف» أو «المجاه» كما أنه قد جاء ببعد طبقي آخر مثل «الدين» الذى يفسر فى ضوءه «القرابة» ، وكذلك بالبعد الاقتصادى الذى تشير اليه كلمة «مال» التى يعدها فى أجزاء كثيرة من المقدمة وهو فى هذا ينتقد كل من الفارابى وأفلاطون . وكذلك يضيف ابن خلدون «المهنة» كبعد آخر للتدرج الطبقي . ومن هذا

العرض . لإيجاد التدرج الطبقي لديه يمكننا أن نضع ابن خلدون ضمن الذين ينظرون الى التدرج الطبقي من زاوية تعدد أبعاده . فهو لم يقتصر على بعد واحد أو بعدين ، وإنما ذهب الى وجود أبعاد عديدة يتحدد على أساسها الوضع الطبقي لأولئك الذين يجتمعون عن طريق القرابة . وهو في ذلك قد سبق من جاء بعده — وأن كانوا لم يطلعوا على آرائه — في نظرية تعدد الأبعاد .

كما عمل ابن خلدون على صياغة نظرية عن «التغير» تعتبر نظرية أصيلة ورائعة . لقد أطلق ابن خلدون على عمله البارز أسم « مقدمة الى التاريخ العام Prolegomena to Universal History » قاصدا أن ينتهى من هذا الموضوع الى أن أى تفسير تاريخى يجب أن يسبقه تحليل للعوامل التى أسهمت فى تشكيل الوقائع والاحداث . وبهذا الطريق غطت «مقدمته» محيطا واسعا جدا ، اذ اهتمت بالمعرفة التاريخية ، كما تضمنت تحليلا سوسيولوجيا كاملا وشاملا للمجتمع الذى عاصره ابن خلدون (١) .

ويمثل مجتمع شمال افريقيا ، أو المغرب ، صورة المجتمع المعروف بقوى وتأثير عظيمين ، إلا أنه قد تدهور الى وضع من الضعف والانحطاط . ولقد حاول ابن خلدون تصوير أسباب هذا التدهور المفاجئ . ولكى يضع تفسيره هذا فى إطار متكامل أهتم بجميع مظاهر المجتمع الاقتصادية والجغرافية والشرعية والدينية ، التى تتصل بقضية التغير هذه . ولهذا تعمق ابن خلدون ، بكل المجتمعات التاريخية والمعاصرة المعروفة له ، وأخضعها للتحليل كموضوع يبين بوضوح لماذا وكيف أصبحت هذه المجتمعات على هذا الحال . ومن خلال اهتمامه بالمغرب وضع تصورا أساسيا وهو التضامن أو شعور المجتمع المحلى بالعصبية Asabich ووفقا لنظريته ، يتكون التضامن من خلال

1) J.H. Abraham, The origins & Growth of Sociology, op. cit., p. 29.

القرابة أو الروابط القبائلية التي يحكمها ايمان دينى قوى يجعلها متقوة لاتقاوم فى المجتمع ، ويمكنها أن تعلوا القوى الحربية .

ولقد كان لدى ابن خلدون — مثل فيكو Vico — فى القرن الثامن عشر بأوروبا — وجهة نظر شبه حتمية للمجتمع البشرى • على أساسها تحدث الوقائع وفقا لقوانين معينة محددة سلفا • بحيث يمكن الحكم على أن التاريخ قد تحرك فى أشكال دائرية ، توضح حركة دائمة فى فترات منتظمة من التضامن الذى تسنده القوة الى الضعف والوهن والعكس بالعكس • وعلى أساس وجهة النظر هذه فان جميع النظم الاجتماعية هى موضوع لقوانين التغير والفساد • وبالرغم من احتمال أن يرجع التخيز فى الموقف الاجتماعى للجماعات الى عدد من العوامل فليس شئء يمكن فى الاختيار الفردى ، ولكن هناك سبب اجتماعى خالص • لقد كانت وجهة النظر هذه الى المجتمع البشرى وجهة منشائمة ، بحيث أن أى تقدم يعتبر مؤقتا ، وأنه محكوم عليه بالارتداد • وفى الواقع ، فان الجنس البشرى محكوم بمتغيرين أساسيين : سواء الرابطة القوية فى شكل المجتمع البسيط (ولكنه مستمر) ، أو فقدان الارتباط فى شكل المجتمع الأكثر تعقيدا (ولكنه أكثر تغيرا وعرضة للتفكك) • ويرى بعض النقاد أن نظرية ابن خلدون يجانبها الصواب لأنها أكثر عمومية • فالظروف البشرية تبدوا على أنها متغيرة • الا أن وجهة نظرة صائبة بالنسبة للمجتمع الذى درسه (١) •

أما القرىزى فكان هو الآخر متأثرا بضرته الوظيفية من جانب والظروف الاجتماعية السائدة فى مجتمه من الجانب المقابل • وقد ذهب الى أن هناك أبعادا أساسية فى تحديد الوضع الطبقي تتمثل فى «الدخل» وأسلوب الحياة والمهنة • وهذه أبعاد ذهب اليها بعض علماء

1) Ibid., pp. 29 - 30.

الاجتماع بعده ، ذلك فضلا عن أن كل من العامل الاقتصادي والمهني
كانا محورا تفكير ارسطو .

اما الاتجاه المثالي فقد كان متأثرا بالدين الى حد كبير وبالرغم
من اختلاف بعض رواده مع طريق الديانة ، فقد ابتدأوا بداية دينية
مثل اخوان الصفا الذين ذهبوا الى أن الطبقة «الميلاد» أساسا
وشاركهم في هذا ابن طفيل . بيد أن ابن باجه والفارابي قد ذهبوا الى
ايجاد مجتمعات مثالية ، وقول فيما ينبغي ان يكون عليه المجتمع .
وحينما أهتم ابن باجه بالسياسة المدنية (حياة الفرد في المجتمع) أهتم
الفارابي بالدول وتفصيل آرائه في ضوء الالهيات . ويتفق كل من
الفيلسوفين بتعدد المدن الفاضلة منها والناقصة مع اختلافهما في عدد
تلك المدن . وأساس التدرج الطبقي لدى ابن باجه «أسلوب الحياة
المتبع» وكذلك «المهنة» . أما أبعاد التدرج الطبقي لدى الفارابي فتتمثل
في البعد «المهني» والبعد «الديني» وبعد «القوى» وبعد «أسلوب
الحياة» ويتخذ ترتيب الموجودات وتدرجها لدى الفارابي نظرية كلية
عامة شاملة ، حيث ينظر الى ترتيب الموجودات السماوية وغير
السماوية حسب أفضليتها . هذا من جانب ومن الجانب الآخر فإن
الفارابي هو الفيلسوف الاسلامي الذي يمكن القول بأنه الوحيد الذي
تحدث عن الحراك الاجتماعي Social Mobility وأبعاده . حيث
أن المهنة هي البعد الجوهرى في احداث الحراك الطبقي ، يليها
القوى . واذا كانت جمهورية افلاطون تعبر عن المثل الاعلى للجماعة
الانسانية الفاضلة ودستورها ، فهي نفس الغاية التي اتخذها الفارابي
لوضع كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» اذ أقامه على الربط بين
الجماعة الانسانية وبين عالم ماوراء المادة .

الفصل الثالث

الفكر الاجتماعى فى أوروبا

— مقدمة :

- المبحث الاول : القنيس اوغسطس
- المبحث الثانى : توماس الاكوينى
- المبحث الثالث : ماكيا فيلى
- المبحث الرابع : توماس مور
- المبحث الخامس : جان بودان
- المبحث السادس : مونتسكيو وفولتر
- المبحث السابع : جان جاك روسو
- * تقويم الفكر الاوروبى

الفكر الاجتماعى فى أوروبا

الفكر المسيحى أو ما يطلق عليه الفكر المدرسى أو الفكر الذى ساد العصور الوسطى كان ملازما للفكر العربى من الناحية التاريخية (١) ، ومكملا للتراكم المعرفى والفكرى من الناحية العلمية .

وبالرغم من أنه لم يكن بين احرار أثينا طوائف ممتازة وأخرى غير ممتازة ، وكان فى مقدور الرجل ان يرقى بجهوده وحدها الى اية مرتبة فى الحياة ، ولم يكن فيها تمييز طائفى شديد بين العامل وصاحب العمل - اللهم الا فى المناجم - فلقد قام زعماء الجماهير يبينون للفقراء ما فى توزيع الثروة بين الناس من غبن ويخفون عنهم عدم المساواة فى كفايتهم من الناحية الاقتصادية وأخذ الفقير بعد أن أبصر ثراء المثربين يحس بفقره ويطلب التفكير فى ميزاتة التى لايجزى عليها الجزاء الاوفى ، ويحلم بقيام الدولة المثالية . وكانت نتيجة هذا اتحاد الاغنياء ليكونوا طبقة اوليباركية كما انتظم العمال الاحرار ، كذلك فى نواد هندية . وتكررت الحروب بالرغم من أنها لم تقض على أثينا لان كل اثينى فى قراره نفسه هردى النزعة يرغب فى الملكية الخاصة ، ولان الحكومة الاثينية قد وجدت فى تنظيم الثروة والاعمال التجارية والصناعية تنظيما معقولا ، وطريقة عملية وسطا بين النزعتين الاشتراكية والفردية (٢) .

أما فى القرن الثانى قبل الميلاد فكان ثمة اضطراب فى تاريخ الرومان . نزاع داخلى بين أنصار الحكم الجمهورى وبين أنصار الحكم الفردى ، ثورات وقتن واضطرابات ، نزاع بين التقاليد

(١) وخلاصة أن الفكر العربى كان فى عصر ازدهاره يماثل العصور الوسطى، وحتى العصور الوسطى، حيث ابتدا التقدم الفكرى منه مبتعدا عنه حتى العصور الحديثة .

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة : حياة اليونان ، الجزء الثانى، ترجمة محمد بهران، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣ ، ص ٦٩-٧٩ .

الرومانية وبين الفلسفة اليونانية الوافدة من أثينا الى روما . وكان قسم في القانون الرومانى هو الخاص بشؤون الملكية والالتزامات والتبادل والتعاقد والديون . ذلك أن الممتلكات العينية كانت هى حياة روما وكان ازدياد الثروة واتساع التجارة يتطلبان طائفة من القوانين أكثر تعقيدا الى أبعد حد . فكان قانون الملكية فى صورته الاخيرة أكمل جزء من الشريعة الرومانية ، وقد ظلت الانقسامات الطائفية فى البلاد بعد ما قام فيها من ثورات ، وبعد أن نقص عدد الاشراف ننصا كبيرا . واتخذوا لهم القابا جديدة . فأصبح أفراد طبقتى الشيوخ والفرسان والحكام والموظفين يلقبون رجال الشرف أو الوجهاء أو رجال المناصب ، ولقب كل من عداهم بالادنون أو الضعفاء . وكانت طبقة الفرسان تتألف من رجال الاعمال الذين لم يرشحوا الى العضوية فى طبقة أخرى ومن العمال الاحرار المولد والفلاحين الملك والمدرسين والاطباء والفنانين والعبيد المحررين . ولم يكن الاحصاء يحدد طبقة الصعاليك حسب أعمال افرادها بل كان يحددها حسب مولدهم .

ان من يتتبع تاريخ الثورات الدينية وما وقع ابانها من مذابح مروعة وحركات ابادة وقتل واحراق ، تساوره الدهشة من اقدام الانسان على ارتكاب مثل هذه الفظائع . ولكن البحث فى النفس المثارة المتمردة قد أثبت ظمأ الانسان الى قتل غيره من حيوانات وأناس على السواء . وهكذا بدأت الكنيسة فى السيطرة على الناس واخضاعهم لسلطانها . فيكتب القديس لوييس مثلا فى استذكار الكنيسة للتفريق بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعى يقول : « ليس هناك يهود واغريق ولاحر وعبد ولاذكر وأنثى فكلهم سواء فى يسوع المسيح » (١) وعلى ذلك صدر مرسوم التسامح فى عام ٣١١ ، وتلاه مرسوم عام ٣١٣ . ولكن هذين المرسومين لم يفضيا على الاضطهاد ،

(١) جورج سبيلين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الثانى، ص ٢٦٤

بل نحولاً دفته • اذ بدأت الكنيسة تتولى خصومها بالاضطهاد (١) •
ولكن الكاتب الذى قدر له أن يمكن لنظام الاضطهاد ويزود انصاره
المتأخرين بالحجج المؤيدة للقمع والكبح ، كان القديس أوغسطين
(٣٥٤ - ٤٣٠) • وكانت كتاباته شعار كل من نزع الى الاضطهاد •
وعلى هذا القديس تقع تبعة الاضطهاد أكثر مما تقع على عاتق من أنشأ
محكمة التفتيش •

وقد انحدر هذا القديس من أب وثنى وأم من أشد المتمسكين
بالنصرانية • وآمن بالمانوية فترة ارتد بعدها الى اعتناق المسيحية •
وجعل رسالته ان يرسم لاهوت الكنيسة فى دقة وان يهذب مبادئها
ويضم مختلف اجزائها الى سلطة واحدة وكل متناسب الاجزاء كان
هذا القديس أقوى من عرفت الكنيسة من المدافعين عن العقائد التى
أدت الى الاضطهاد • وأضحى مثل اللاهوت المتعسف المتزمت الذى
يقف عند حرفية النصوص التى لا يتجاوزها • ويرى أن العالم أثر الله
تتألق فيه الصفات الالهية كالوحدة والحقيقة والخير والجمال ، ناقصة
متفاوتة بسبب نقصه وتفاوت موجوداته • ولقد ضمن آراءه فى
كتابه «مدينة الله» يدافع بها عن المسيحية ويبين أن تاريخ البشرية
وليد الصراع والتنافس الناجمين عن مجتمعين أو مدينتين ترجع اليهما
سائر المجتمعات البشرية ، المدينة الارضية والمدينة السماوية ، أو
«مدينة الله» • ليست هذه خيرة بالطبع وتلك شريرة بالطبع كمن
يذهب اليه المانويون ، وانما ينتمى كل الى احدى المدينتين بمحض
ارادته • وبينهما منذ البداية حرب هائلة تجاهد الواحدة فى سبيل
العدالة ، وتعمل الاخرى على نصره الظلم • وفيما عدا نظرية الدولتين
لم يأت أوغسطين بآراء غير التى نادى بها رجال الكنيسة من قبله •

وقد شملت أوروبا فى القرنين الثالث والرابع عشر موجة تطويرية

(١) توفيق الطويل ، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام، ص ١٧٢

لم تكن في الحسبان ، بعثتها ظروف الحرب والسياسة وشئون الاجتماع . وقد خدمت هذه الحركات التطورية قضية الامبراطورية وعززت موقفها وثبتت دعائمها في صراعها ضد رجال الدين . وترجع هذه التيارات الجديدة إلى عاملين أساسيين هما :

(أ) قيام طبقة بورجوازية وسطى اثرت من التجارة ، اذ اتاحت الحروب الصليبية فرص الاختلاط بين الشرق والغرب وعملت على توثيق الصلات التجارية والثقافية وفتحت بلاد البحر الابيض للتجارة الاوربية . وكان قيام هذه الطبقة نذيرا بالقضاء على طبقة الاشراف التي شجعت فكرة الاقطاع .

(ب) نشأة الجامعات واستقلالها منذ البداية عن السلطة الدينية . وفي العصور الوسطى سادت الانظمة الاقطاعية تماما ، كما سادت دولة المدينة . العصور القديمة . ويرجع الاصل في وجود الانظمة الاقطاعية الى أنه كان من المستحيل تكوين وحدات سياسية واقتصادية كبيرة في حقبة من الزمن ساد فيها اخلال بالنظام كثيرا ما قارب الفوضى . ولذلك مالت الحكومات الى قصر نفوذها على مكان مليء بالصنوية صغير المساحة اذا قيس بالمقاييس الحديثة أو حتى بمقاييس الرومان . وكان الطابع الاقتصادي الجوهرى هو الزراعة ، التي جعلت من سكان القرية والارض التي يعيشون عليها وحدة تكاد تقترب من الاكتفاء الذاتى (١) . كما أن نسق العلم الذى عرفته العصور الوسطى له مصدران : منطق اليونان ، والتاريخ ، كما روته الكتب المقدسة النصرانية . ومعلوم أن الكنيسة هى التى تولت تشكيل ذلك النسق اذ كانت هى الهيئة التى فرضت سلطانها خلال تلك العصور على المجتمع الاوربى الغربى النازع الى الفوضى والتفكك (١) . ومن أثمن ما خلقته

القرون الوسطى من النظريات السياسية ، اصرارها على أن تكون الاخلاق عنصرا قويا في سياسة الدولة . فلا تتجرد أعمال السياسيين من تلك السلطة الوجدانية ، التي يؤدي فقدانها الى ما نعانيه اليوم من السياسة المادية التي لا روح فيها ، ولكن الناس في تلك الايام افرضوا في ادخال الدين في كل ناحية من نواحي حياتهم (١) .

أما الطبقات في ظل المجتمع الاقطاعي فكانت مقسمة الى طبقة العبيد ، وطبقة الاشراف ، وطبقة الاجراء ، والاحرار . وكان العبيد خاضعين لنوعين من الالتزامات ، التزامات ناجمة عن مركزهم الاجتماعي بحكم مولدهم الطبيعي كعبيد . فكان على العبيد أن يخدموا في منزل السيد وكذلك ابناؤهم ، والتزامات ناتجة عن منحهم الارض . فكان على العبيد العمل في أرض السيد ، أى أن العمل كان يقوم على السخرة . أما طبقة الاشراف فكانت عليها التزامات أخرى قبل هذا المجتمع الاقطاعي ، تتلخص أهمها في امداد العبيد برأس المال اللازم للزراعة ، وتوفير الامن لهم ، وحمايتهم والدفاع عنهم .

ومن ناحية أخرى تميزت العصور الوسطى بعدم الاستقرار السياسى وصعوبة المواصلات . وذلك مما يحول دون تكوين سلطة مركزية موحدة تستطيع بها الدولة أن تبسط نفوذها على سائر الاجراء ، ومن هنا خضعت الضيعة للتنظيم محلى بحت . وتحتم على صغار الملاك أن يبحثوا عن شخص قوى يكون اليه مهمة الدفاع عن حياتهم والحفاظة على املاكهم . فظهرت علاقة اجتماعية جديدة في المجتمع الاوربي لتربط بين صغار الملاك وطبقة النبلاء . في نفس

(١) كارل بيكر، المدينة الفانطازية: عند غلاسكو القرن الثامن عشر، ترجمة محمد شفيق غريال، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥، ص ٥٦

(٢) عبد الرحمن شهنيد، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٥٤

الوقت ظهر اتجاه مماثل لكنه يبدأ من القمة الى القاعدة ، اذ أن الملوك وكبار النبلاء وجدوا أنفسهم عاجزين عن الاحتفاظ بقوتهم مالم يضمنوا عددا كبيرا من الاتباع الموالين لهم ، فتنزلوا عن جزء كبير من املاكهم لاتباعهم من النبلاء ، وهؤلاء بدورهم للفلاحين ، وسواء كان ذلك النظام قد بدأ في الطبقات الدنيا ثم سرى منها الى الطبقات العليا ، أم كان العكس فان النتيجة واحدة ، وهى أن الملك صار المالك الوحيد لجميع الاراضى الزراعية وأنه يخلق منها ماشاء على اتباعه من النبلاء . ومعنى ذلك أن طبقة الفلاحين من ارقاء وأحرار هسى الطبقة التى تحمل عبء الانتاج ، واذن فهى الطبقة التى تقوم على اكتافها دعائم النظام الاقطاعى كله (١) .

ولقد تصور الاوربيون فى العصور الوسطى الحياة الانسانية دراما صدرت عن عقل مهيم محيط ، وتدور حول فكرة رئيسية واحدة ولايملك الانسان ان يتفادى واقعة من وقائعها . فانطبع تفكير العصور الوسطى بطابع عقلى مطلق ، أنها عصور ايمان كانت عصور عقل أيضا . والقرن الثامن عشر كان عصر عقل كما كان عصر ايمان . وكان الجدل منهج البحث فى العصور الوسطى وتولى رجال اللاهوت شرح تاريخ الانسان والتوفيق بين الطبيعة والتاريخ فى نسق عقلى من شأن الفلسفة وما يلزم اللاهوت والفلسفة من أساليب وطرائق يقدمه المنطق . فلقد رجع القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) ، فى تعاليمه الى ثلاثة مصادر : الانجيل وارسطو واثار علماء المسيحية الاوائل . ويبدو أثر ارسطو واضحا بصفة خاصة فيما كتبه عن وظائف النقود ، وشرور الربا ، والتبادل ، وطبيعة العدالة ، ويكاد توما الاكوينى هنا ينقل ماكتبه ارسطو حرفيا ، وهو لايعترف بفوارق بين

(١) بطرس بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة
ص ١٣٤-١٣٥

الطبقات ولا يقيم وزنا للاختلافات الجنسية ، وكان حريبا به ان يستنكر الرق ، لكنه اعترف به متأثرا بأراء ارسطو (١) .

فلقد سلم بأن الرق يؤدي وظيفة اجتماعية لأغنى عنها واحتضن كل النظريات التي قال بها السابقون عليه بصده . فسلم مع ارسطو بأن هناك رقما طبيعيا ، وأخذ عن فقهاء الرومان أن بعض مظاهر الرق ترجع الى الحروب والاتفاق والعقود وما اليها . وأخذ عن أوغسطين أن بعض مظاهره ترجع الى الخطيئة الاولى . وقدر صحة هذه الدعايم جميعا . واعترف بمظاهر السلطة الاستبدادية في محيط الاسرة أى سلطة السيد على عبيده . (٢) وأشار توما الاكوينى الى تقسيم العمل معتمدا على مذهب ارسطو القائم على طبيعة الانسان واعتبر الحرف على تباينهم ضرورة وجديرة بالتقدير . وعنده ان معيار التقدير لاية حرفة هو مدى ما تغدق على المجتمع من خدمات ، وأن منفعة الفرد تتعارض مع منفعة المجموع . فاية حرفة تحمل هذا الطابع ضارة بالمجتمع ولا يقرها توما الاكوينى . (٣) وهو يرى أن الغرض من وجود المجتمع هو تحقيق الخدمات المتبادلة التي تؤدي الى تحقيق حياة فاضلة . ومن هنا كان لكل فئة من طبقات المجتمع نفعا وأهميتها . فالفلاح والعامل يقدمان السلع اللازمة للمجتمع ، ورجال الدين يعمل على الخلاص الروحي عن طريق بث التعاليم ونشر الصلاة ، والجندي يدافع عن المجتمع ضد كل عدوان خارجي وهكذا . فكل طبقة تقدم ما يستلزمه تكوين المجتمع من خدمات وأعمال .

(١) فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة: بحث في النظام الاقتصادي والاجتماعي عند الكتاب المتألفين ، مرجع سابق ص ٣٣-٣٤ .

(٢) مصطفى الخشاب ، النظريات والمذاهب السياسية: مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

(٣) المرجع قبل السابق ، ص ٣٣-٣٥ .

هذا التحليل أيضا يبين لنا مدى تأثيره بأفكار أرسطو وفلسفته (١) بالاضافة الى أنه قد اقتفى أثره في اعتبار الملكية الخاصة امرا طبيعيا للفرد . فيرى ان الملكية الخاصة لاتناقض قانون الطبيعة ، وهي تتفق مع طبيعة البشر كما أنه يعتقد أن الانتاج في ظل الملكية الفردية يفوقه في ظل الاشتراكية . وفي الملكية الخاصة يمكن المحافظة على السلام والظنم . والملائكة في رأيه هم رأس الخليقة ويمكن اقامة الدليل على وجودهم ، أما الانسان ففي المرتبة الثانية من مراتب الخليقة (٢) .

على أن انقلابا قد شمل مرافق الحياة في أوروبا كلها ، وأواخر العصر المدرسي . فنهضت الكنيسة لمقاومة الجامح من التيارات العقلية ومطاردة أهلها ، حتى عاقت شيوع المعرفة الجديدة ، واطفأت نورها بالجم . . وعندما بدأت حركة الاحياء العلمى بدأت حركة انحلال خلقي كان على الكنيسة ان تقاوم اتباعه اتقاء لشره وحرصا على تجنب ما ينتظر أن يسفر عنه من تقويض الدين والتضاء على نفوذ رجاله . واتجهت الحركة الجديدة الى ارجاع الدين الى الكتب المقدسة ورفض التسليم باحتكار الكنيسة لتفسير نصوصها ، وتمكين العامة من الاطلاع عليها ومحاولة تفهمها . وسلب الكنيسة حقها المزعوم بصدد غفران الذنوب والاتجار بصكوك الغفران وثواب الآخرة وسعادتها ، واتجه المصلحون الى فقد الطقوس الدينية وعبادة القديسين وغير هذا مما هو معروف عن حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة . وكان من أعلام هذه الحركة مارتن لوثر (١٥٤٦م) في المانيا ، وزنجلي (١٥٣١م) وكلفن (١٥٦٤م) في سويسرا وغيرهم من رواد الاصلاح الديني أبان هذه الفترة . وعندما أعلن لوثر على باب الكنيسة في المانيا بطلان الصكوك التي كانت تتبعها الكنيسة للناس ، اشار البابا على رجاله بأن يردوه

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دارالكتاب

المصرى، ١٩٤٦، ص ١٨٤-١٨٧

عن غيه وزيفه بالحجة المقنعة ، فلم يزدده جدلهم الا اصرارا ، وامتمدت ثورته الى البابوية نفسها فأعلن أنها بدعة خلا منها عهد الرسل الاولين . وطلب باخضاع الكنيسة للسلطات الدنيوية فبادر البابا باصدار قرار الحرمان ضده ، ولكن لوثر أحرق القرار على ملا من الناس وأعلن مجمع ورمس أنه طريد القانون وأباح اهدار دمه ، وحذر المؤمنين من قراءة كتاباته ، واذا كان لوثر قد احتج على كبس الاراء واحراق الملحدين فقد كان هذا يوم كان يخشى أن يكون مع جماعته ضحية هذا الاضطهاد الكنسى الدامى . فلما أمن شر خصومه وقوى مركزه واشتد نفوذه . . أعلن رأيه الصحيح فأوجب على الدولة ان تفرض مايميدو لها رأيا سليما وأوجب على الناس ان يطيعوا اميرهم فى أمور دينهم ودنياهم على السواء . وصرح بأن غاية الدولة حماية الدين من الخارقين وجاهد باعدام طائفة مفكرى التعميد بالسيف بعد انسلاخها عنه . وبهذا ادت عقيدة الخلاص الى نتيجة واحدة عند الكاثوليك والبروتستانت ، ولقيت البروتستانتية اضطهادا بمختلف شعبها ابان القرن السادس عشر والسابع عشر ، وهى ظاهرة تلاثم روح العصر الذى وقعت فيه وهو عصر واجه فيه رجال الكنيسة الكاثوليكية تمرد رواد الاصلاح الدينى على سلطانهم واستخفافهم بكل ماكان موضع حرمة وقداية عند رجال الكهنوت . وكان هذا فى الوقت الذى دبست فيه اليقظة فى أوروبا وتفتحت فيه اذهان الناس فى شتى ميادين الحياة . وكان الارتداد الى الدين مظهرا من مظاهر النضج العقلى الذى يميز هذا العصر ، لم يكن بد من أن يحتدم الجدل بين هذين المعسكرين وأن تشتد وطأته حتى يستحيل الى معارك دامية يستشهد فيها الكثيرون ، وحروب طاحنة تنهك الامم والشعوب . ولم يكن ثمة مفر من وقوع ذلك فى عصر يضطرم تعصبا وتدين الشعوب فيه بدين حكامها . وكان من الظواهر الملحوظة ان تسبق انجلترا البروتستانتية فى مضمار التسامح ، فرنسا الكاثوليكية . وان يظل كابوس التعصب

البغيض جاثما على صدرها حتى تتدلع ثورتها الكبرى وتحطم القيم المعروفة في رموس الفرنسيين .

وإذا كانت الفلسفة القديمة لم تغفل الحديث عن محبة الانسان لآخيه الانسان الا أن الدعوة الى محبة البشرية لم تكن واجبا مفروضا على الانسان ، ولكن هذه المحبة قد تحولت بفضل المسيحية فأصبحت واجبا واضحا يلزم به كل انسان ، اذ نصت المسيحية على ان الناس جميعا ابناء الله ، ومن ثم كانوا اخوة ، بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجبل : «احبوا أعداءكم ، وباركوا لاعنيكم واحسنوا الى مبغضيك ، وهلوا لاجل الذين يسئون اليكم لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السموات » . وإذا كان بعض اتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد ادركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فان المسيحية هي التي ادخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الانسان في دنياه . بمعنى أننا نجنى في آخرتنا ثمرة ما زرع في حياتنا الحلقية . وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن الى رحمته ، وفي وسعه تعالى أن يغفر للمذنب معاصيه ، اذ ندم وتاب . وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية ، وان كانت المسيحية تهتم أساسا بنعيم الآخرة . ومن أجل هذا جاءت دعوتها الى الزهد في الذات . كما ادخلت المسيحية في الاخلاق مشكلة الجبر والاختيار ، لان فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات موضوع مالم يكن الانسان حرا في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال .

وأما الاخلاق الدينية (اليهودية - المسيحية) فأنها لم تخرج عن هذه التعاليم القديمة في قليل ولا كثير ، اللهم الا تقديرها أن هذه المبادئ الاخلاقية انما هي وحى جاء من عند الله مصدر كل شيء وغايته . وأول ما ينبغى ملاحظته هو فكرة الاخلاق باعتبارها قانونا ايجابيا اجماعة ذات حكومة الهية لديها قانون مكتوب قد فرضه

الله بوحى الهى ، وايدته بوعود وتهديدات الهية قاطعة • ومن
المفروض ان الاوامر الالهية قد وضعت من غير شك لكافة الناسبات
وأنها تؤيد بتطبيق القواعد العامة المستمدة من نصوص الكتاب
المقدس • ولقد كان أكثر مفكرى اليهود قبيل العصر الذى سبق
المسيحية يتصورون البصيرة الخليفة معرفة بالناموس الالهى ، صادرة
عن سلطة خارجية على العقل الانسانى الذى تقتصر وظيفته على
تأويل قواعده وتطبيقها على الحالات المعيرة • وقد كانت البواعث
السوية التى تحمل على طاعة هذا القانون هى الثقة فى الوعود
والخوف من احكام المشرع الالهى الذى وضع ميثاقا خاصا بحماية
افراد الشعب بشرط أن يؤدوا اليه الطاعة الواجبة • وهكذا لم تظهر
التفرقة الانسانية بين الاخلاق والقانون فى وضوح الانثيجة للصورة
التشريعية التى اتخذها تصور الاخلاق ، وقد كان التسليم الاقصى
بالقانون الخلقى هو الجزاء والعقاب اللامتناهى الذى ينتظر النفس
الخالدة بعد ذلك • حتى أصبح الحرمان الكنائسى والتكفير عن
الخطايا جزاءات دينية مؤقتة للقانون الخلقى ، كما أصبح تدرج هذه
الجزاءات الدينية أكثر عناية ودقة •

المبحث الاول

القديس أوغسطين : (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

ولد أوغسطين St. Augustine في (طاجسطا) من أعمال نوميديا (الآن سوق الاخرس من أعمال الجزائر) من أب وثني وأم مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد ، ونشأته على محبة المسيح . وتضلّع من اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة ، وهو في التاسعة عشر ، مدرسة لتعليم البيان . وفي ذلك الوقت قدّم كتابا لشيثرون اسمه «هورطانسيوس» (وقد ضاع فيما بعد) .

كان أوغسطين متشعبا بالادب اللاتيني ، وكان متعلّقا بالدنيا ومتاعها ، ودفعه طموحه صوب روما ، فانشأ فيها مدرسة للبيان . وفيما هو في ذلك عرض لمسابقة منصب استاذ للبيان في ميلانو ، ففاز به . قصد الى مقره الجديد ، وأخذ يذهب الى الكنيسة الكاثوليكية ويستمتع الى عظات اسقف المدينة ، والقديس (امبرواز) وكانت تدور حول شرح الكتاب المقدس والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة (١) .

ولقد شرع اوغسطين في تفهم المسيحية على ضوء ما اهتدى اليه من فلسفة ، ويؤول هذه الفلسفة على ضوء المسيحية . ولقد ذهب بعض الباحثين الى أن الافلاطونية هي التي قادته الى المسيحية . والحقيقة أنه كان قد آمن بالمسيحية بناء على علامات وأدلة . وأن رسائل افلوطين أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب ان تفهم .

وقصد الى الريف مع بعض الاصدقاء بغية النظر في أمر أنفسهم

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣

في عزلة وهدوء ، وقضوا بضعة أشهر يفكرون ويتباحثون • استأنف مطالعته للكتاب المقدس فوجد فيه هذه المرة ما لم يجده في المرة الاولى وما لم يجده عند الافلاطونيين • وجد المسيح المخلص والنعمة الالهية التي تعيننا على فعل الخير والتغلب على الشر • وعاد الى طاجسطا مع بعض اصدقائه ، وعاش واياهم عيشة الرهبنة ثلاث سنين • وبعد موت اسقف ايمونا — من اعمال نوميديا (حيث الجزائر الان) اقترح الشعب على اوغسطين أن يرعاه ، فتوفر على نسر الايمان والدفاع عنه باللسان والقلم خمساً وثلاثين سنة ، وكانت ايامه الاخيرة مفعمة بالحزن والاسى فقد اغار البرابرة على افريقيا وتقدموا الى مدينته وحاصروها ، وهو يشدد عزائم شعبه ويبيث فيه الامل • وفاضت روحه قبل أن يدخلوا المدينة وينهبوها (١) •

لقد صار أوغسطين من اساطين المذهب الكاثوليكي والثققات فيه حتى أن آرائه في المسائل كانت حجة كافية في الاستدلال على صحتها • ويقول المؤرخون ان من رؤساء الكنيسة من فاقه علما وبيانا ، ولكن لم يكن منهم من فاقه في تحريك القلوب والهاب حميتها للدين ، ومن ثم جعل المصورون القلب المتقد شارة له •

مؤلفاته :

(١) بدأ أوغسطين يكتب بعد قراءة ، الكتب الافلاطونية ، فكان أول ما عالج مسألة اليقين ، لانه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل • وهذا موضوع كتاب «الرد على الاكاديمية» • ثم نظر في «الحياة السعيدة» التي قال شيشرون أنها الغاية من الفلسفة ودون كتابا بهذا الاسم • ونظر في خلود النفس فوضع كتابا بهذا العنوان موضوعه الرئيسي «الاسس العقلية للايمان» •

(ب) ولما عاد الى وطنه وجه همه الى مناهضة المبتدعة فكان من أثر ذلك كتاب «أخلاق الكنيسة الكاثوليكية ، وأخلاق المانويين ، وكتاب في سفر التكوين ردا على المانويين وكتاب في الحرية» (١) .

ثم خطر له ان يترجم لحياته ووضع كتاب «الاعترافات» حوالى سنة ٤٠٠ وهو مشهور فى الاداب العالمية لسمو أسلوبه وقوة تأثيره ودقة التحليل النفسانى وعمق النظرات الفلسفية . ثم كتاب الثالث فى خمس عشرة مقالة حررها فى مدى سبع عشرة سنة (٤٠٠ - ٤١٦) وقد انتهى به القول الى كتاب جامع فى فلسفة التاريخ هو «مدينة الله» بدأه سنة ٤١٣ ، وفرغ منه سنة ٤٢٦ . خصص المقالات العشر الاولى لنقد الوثنية : معتقداتها وأخلاقها ومذاهبها الفلسفية ، والمقالات الاثنى عشرة التالية للتاريخ العام ومغذاه . وقبل وفاته بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها ويثبت حكمه الاخير فيما تضمنت من آراء (اقرارا أو رفضا أو تصحيحا) . فكان من ذلك كتاب «الاستدراكات» أو «المراجعات» (٢) .

وأهم آراءه الفلسفية يتضمنها كتابه «مدينة الله» الذى أراد به الدعوة الى الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين يزعمون أن المسيحية كانت سببا فى انهيار الامبراطورية الرومانية . وهو يرى أن تاريخ البشرية ولید الصراع والتنافس بين مجتمعين : المجتمع الاول : هو المجتمع الدنيوى الذى تسيطر عليه قوى الشر الناجم عن غرائز الانسان لجسدية البهيمية ومن مظاهرها الجشع وحب التملك والمجتمع الثانى ، وهو المجتمع الدينى ، أو مدينة الله ، وتسيطر عليها قوى الخير المستمد من الروح ومن مظاهره حب السلام ، والعمل على الخلاص الروحى . وهو يطلق على المجتمع الاول

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧ . نشرت مؤلفات اوغسطين بباريس فى ٢٢ مجلدا وظهرت الترجمة الانجليزية لها فى ادنبرا فى ١٥ مجلدا

اسم «مملكة الشيطان» ويطلق على الثنائى اسم «مملكة المسيح» وهو يرى أن تاريخ البشرية كلها هو صراع دائم بين هاتين المملكتين ولا بد في النهاية من انتصار مدينة الله لأنها هي الدائمة ولا يمكن أن يوجد سلام الا في ظلها . وبهذه الطريقة علل سقوط الامبراطورية الرومانية التي لم تكن الا مجرد مملكة دنيوية مآلها الزوال عاجلا أو آجلا . وظاهر أن (اوغسطين) يرى أنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة وتنفذ أوامرها ، وأن الدولة يجب أن تعترف بالديانة المسيحية دينا رسميا لها لان العدالة والسلام لا يتحققان الا في ظل هذه الديانة . وفيما عدا نظرية الدولتين لم يأت (اوغسطين) بآراء غير التي نادى بها رجال الكنيسة من قبله . فهو يعتقد أن الحكومة شيء لا بد منه ، وأن الحاكم يستمد سلطته من الله فطاعته واجبة على جميع الافراد ، وأن الرق عقاب من الله يجب أن يتقبله الافراد راضين ، وهو ليس الا رقا للجسد ، أما الروح فهي حرة طليقة دائما (١) .

وأوضح اوغسطين في الاعترافات كيف أتعبه مشكلة الشر قبل اعتناقه المسيحية فتوصل الى الاعتقاد ، على أساس من الفلسفة ، أن الشر كله يولد الحرمان الذي هو امتناع الخير ، وليس هناك على الاطلاق طبيعة نتصف بالشر ، وليس هذا الا الافتقار الى الخير . والشر نوعان احدهما ما يفعله المرء ، وثانيهما ما يقاسيه . فما يفعله هو الخطيئة ، وما يقاسيه هو العقوبة ، وعناية الله هي التي تحكم وتصرف في كل شيء ، يسيء الانسان فيها بالشر بارادته لكي يقاسى من الشر الذي لا يريد . «والخطيئة في الانسان تقوم في قلة اخلاصه لله وعدم قدرته على الالتفات الى ما في الوجود الارضى من خير ، وإلى الخلق الشخصى والحب الاجتماعى الذى يريده الله له ، وقد استطاع أوغسطين ان يقول : أن الخطيئة وان تكن «وصمة محزنة

(١) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣

في الفرد » فان العالم يتزايد حتى بالآمين ذوى الخطيئة . وعندما وصف الجحيم بأنه ابدى ، فلا بد أنه عنى بذلك حالة من الحرمان الذى لإنهاية له .

والله يجعل غوايات الشيطان للناس لكى يفيد بها الانسان وعندما يعرضنا الله للمحن ، فذلك لاحدى غايتين ، اظهار ما بنا من كمالات ، أو تصحيح ما بنا من نقائص . وفى مقابل صبرنا وتجلدنا على ما يزمينا به الدهر من آلام ، يحتفظ لنا بمكافأة ابدية . وفى كل مكان يكون الالم الاعظم مدخلا وسبيلا الى السرور الاعظم، وفوق هذا فان الخلاص من الشر كان من أهم الاشياء التى تشغل اوغسطين وأهمية المسيحية تقوم الى حد كبير فى ذلك الخلاص الذى هو نهاية حياة طيبة ينبغى الا يحكم عليه بأنه شر» (١) .

التاريخ :

وباعتبار القديس اوغسطين أهم المفكرين فى تاريخ المسيحية من أوله لآخره ، ويوصف كون معالجته للتاريخ المسيحى ذات قيمة خاصة ، وجهنا اليه التفاتا خاصا . لقد اختلفت اتجاهات اوغسطين باختلاف الاوقات ، كما تنوعت صنوف التأكيد التى ركز عليها فكره . وتحتوى كتاباته على أشياء متقاربة ترجع الى توترات لم يستطع ان يخلق الانسجام بينها تماما . وبحسبنا من كتاباته العديدة ان نتأمل كتابيه «مدينة الله» و «الاعترافات» ومع أن اوغسطين كان فيلسوفا ذا رغبة ممتازة فانه ركز موقفه على تقبله للمسيحية بدرجة أكثر كثيرا من الفلسفة . وقد صرح بأن الفلاسفة قد بذلوا أشد الجهود للوصول الى طريقة يضعون بها ايديهم على البركة ، بيد أن الفلسفة غير مثبتة بالموازنة التى تثبت العقيدة المسيحية . وقد اتخذ فكرة المسيحية عن الله أساسا ، ثم راح يعارض مذهب الحلول وأى خلط

بين «الله» وبين خليقته • فإن تصورنا الله على أنه الحقيقة كلها
«فمن ذا الذى لا يستطيع ان يرى بمعنى رأسه ما يعقب ذلك من
عواقب بعيدة كل البعد عن التقوى والدين بحيث أنه كلما وطئ انسان
على شئ فقد وطئ على جزء من الله ، وفى ذبح أى مخلوق حى
ذبح لجزء من الله » وفوق هذا اذا كان المذنبون جزءا منه • • فلم اذا
يغضب من الذين لا يعبده ؟ ولم يكتف اوغسطين بذلك ، بل رفض
الفكرة القائلة بأن «الله هو النفس من العالم» فالله الحق ليس نفسا
وانما هو «صانع النفس وباريها» فالله روح والروح شئ أشد
جوهرية مما يسميه الانسان بما جبل عليه من وعى ذاتى باسم
«نفسه» ، والله لا تغله أى ضرورة : فكما خلق الطبيعة يستطيع أيضا
أن يغيرها • وله بالامور علم سابق «بالاعتراف» بوجود الله • وفى
الوقت نفسه انكار أن له معرفة سابقة بما فى المستقبل من أشياء ،
حماقة وما بعدها حماقة • ومن ثم يكون مستقبل التاريخ تحت
تصرفه (١) •

والتاريخ حسبما يرى اوغسطين يدور حول كل المؤقت والابدئ
فالله ابدئ وهو خالق الزمن • ولا يجوز فهم الابدئ ولا وصفه من
وجهة نظر المؤقت • فالله موجود وحال فى الزمان كله ، مثلما هو
ابدئ •

والزمن وان لم يكن فهمه بمفاهيم الذهن ، فمن المقطوع به
أنه ما يمارسه الانسان • كتب يقول «اذا ما هو الزمن ؟ • • • ومن
ذا الذى يستطيع فهمه ولو بفكرة بحيث يستطيع ان ينطق بكلمة عنه ؟ •

وأى شئ نذكره فى حديثنا ذكر الدارس الكفاء والمدرّك العارف
أكثر من الزمن ؟ • • • واذن فما هو الزمن ؟ اذا لم يسألنى أحد عن

ذلك ، فأنى أعرف وأن رغبت في تفسيره لن يسأل ، لا أعرف » .
والعلاقة بين المؤقت والابدئ ، تلك العلاقة التي يعدها اوغسطين
حقيقة. وذات أهنية للدين ، غير مفهومة للإنسان . «والله» في اطار
التاريخ البشرى هو العناية ، فشئون التاريخ البشرى يتولاها الله
الواحد ويحكمها كما يشاء ، وليس في الامكان مطلقا الاعتقاد بأنه
ترك ممالك البشر ، خارج قوانين العناية . فان الممالك البشرية تقوم
بفضل العناية ، فهي لم توجد اعتباطا ولا بحكم احدى الضرورات .
ولا بد من قيام حساب أخير ، ونحن وان لم يتها لنا على الدوام تمييز
ذلك الحساب ، فان حكمه (تعالى) موجود في نسيج الشئون الانسانية،
وحتى عندما يستعرض الانسان النكبات الظاهرة التي تلم بالطيبين ،
واليسار الذى ينعم به الخبيثون الشريريون لايمكن ان يكون نعت الله
بالظلم صحيحا (١) .

الارادة :

(١) بعد المعرفة : الارادة . واوغسطين يؤكد حرية الارادة
الانسانية غير عابىء بأفكار افلوطين ، وهو يعرفها بأنها القدرة على
قبول تصور ما أو رفضه . فليست الحرية اذن القدرة على الاختيار
بين الخير والشر ، لان اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطاً للحرية
لما كان الله حراً . وكيف لا يكون الله حراً وهو واهبنا الحرية .
وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان . اذا لم تكن الارادة التي
بها أريد ولا أريد ملكاً لى ، فلست ادري ما الذى أستطيع أن أقول
عنه أنه ملك لى . والذى يجادل في وجودها واقع في عادة تمنعه
من أن يرى أى حرج حجه الباطلة الكافرة صادرة عن الارادة نفسها .
فالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس
مجموعين على المدح والذم والاثابة والمعاقبة بناء على مايشعرون في

انفسهم من حرية • ويؤيد الحرية اختلاف الافعال في ظروف مشابهة
مما يبين استقلال الافعال عن الظروف • ويؤيدها ايضا أن أوامر الله
ونواهيه تكون لغوا إذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا • اذ لا تكليف
ولا تبعه بغير حرية • فالإنسان سيد أفعاله ، لا يخضع لقدر أعمى ،
ولا لتأثير النجوم ، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم ،
فلا توجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الانسانى ، وإذا صدق
المنجمون فما ذلك الا من قبيل المصادفة (١) •

ويبرز في مؤلفه «مدينة الله» صورة جامعة للحضارة في العصور
القديمة وكذلك نظرة اجمالية على تاريخ روما • ومن الوجهة
الاجتماعية البحتة نجد في هذا المؤلف عددا من الافكار والتحليلات
التي تعتبر دعامة قوية للمفاهيم القضائية والاجتماعية الحديثة ، فقد
عرضت ونوقشت فيه كل الآراء التي أدت دورا هاما في حياتنا
الاجتماعية فيما بعد ، وكذلك عرضت فكرة القانون الطبيعى ، والحرية
الطبيعية للإنسان وممارسة السلطة عن طريق الاكراه • الخ وتلمس
فيه كذلك الخطوط العريضة للنزعة الانسانية (٢) •

وقد كتب الناس الشيء الكثير حول آراء أوغسطين في طبيعة
الانسان ولا سيما فيما يتعلق بحرية الارادة البشرية ، وفيما كتبه
الله للإنسان من قدر محتوم على أنه فيما يتعلق بهذا الصدد أظهر
وجود توترات مختلفة في فكره لم يستطع التوفيق بينها ، ذلك أن
اقتناعه بسيطرة الله على كل شيء ، غلب على فكرة الاختيار والمسئولية
عند الانسان • على أن تقليده من الاعتراف بالاختيار البشرى ينبغى
أن يلقى قدرا كافيا من التقدير ، فانه لم يصل الى تعبير مرضى يعبر
به عن العلاقة بين الاثنين ، على أن حرية الاختيار للفرد ومسئوليته
الخلقية لهما أهمية بالنسبة لتصور أوغسطين للتاريخ ، وكان أهم

(١) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ٤١ •

(٢) ويد جري ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ •

سؤال لديه في هذا الصدد يدور حول مدى قدرة الانسان بارادته ، على بلوغ القيم الروحية وهى السلام والسعادة التى هى المعنى الاسمى فى تاريخ الفرد ، فليست الارادة البشرية التى قد تتحكم فى الجسم بقادرة على التحكم التام فى العقل ، ويحتاج التغلب على هذا النقص الى فضل الله . وتتطوى الحياة الروحية على علاقة ذات شعبيتين بين الانسان ، وربما كان نصيب الله من تلك العلاقة أكبر من نصيب الانسان (١) .

التفسير والتطور :

وقد أبى اوغسطين قبول نظريات الدورات المتكررة فى التاريخ ، وذلك لانه من ناحية اعتبر أن التجسد يحدث مرة واحدة لا تتكرر . وتشبيها لا يرويه الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم فى ستة أيام واستوائه على العرش للراحة فى السابق . قسم التاريخ الى سبعة أقسام ، (١) من آدم الى الطوفان (٢) من الطوفان الى ابراهيم (٣) من ابراهيم الى داود (٤) من داود الى الاسر (٥) من الاسر الى ميلاد المسيح (٦) العصر الحاضر . (٧) الذى سيستريح فيه الله كما حدث فى اليوم السابع وسمينحنى الراحة «فى ذاته» . ووزان اوغسطين بين طريقتين للعيش فى التاريخ ، وهما تعبيران عن اتجاهات الافراد . نستطيع بالحق أن نسميها مدينتين تبعاً للغة التى تستخدمها الاسفار المقدسة . والنوع الاول يتكون ممن يرغبون فى العيش حسب الجسد واللحم ، والنوع الاخر هم الذين يرغبون فى العيش حسب الروح . على أنه نظراً لكون عبارة «العيش حسب الجسد واللحم» قد تلوح الى البعض بأن «اللحم» شر ، وهو أمر لم يكن مما يعتقد اوغسطين ، فان الافضل لنا أن نتناول وصفه الاخر للمدينة الارضية التى جعلها تتألف ممن لا يعيشون الا وفق الانسان ، والمدينة

(١) جاستون بوتول ، مرجع سابق ، ص ١٩

السماوية التى للذين يعيشون وفقا لله • وقد استطاعت الفكرة المتعلقة بالمدينيتين أن توضح لنا مايقوم به الناس فى التاريخ من تباين أساسى • والمدينة الأرضية تقوم على حب الذات وفيها يعيش الامراء والامم الذين تضمهم المدينة محكومين بحسب الحكم والسلطان والامن خير فى هذا العالم ، وتفرح فيه كل الفرع الذى تتيحه تلك الاشياء ولكن مالم يكن هذا الخير من النوع الذى يحبه المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن ، فان هذه المدينة كثيرا ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات • فضلا عن أنواع النصر التى اما أن تكون مدمرة للانفس أو قصيرة الامد • والمدينة الأرضية ليست بخالدة • أما المدينة السماوية ، فتستقر على حب الله وفيها يخدم الامراء ورعاياهم بعضهم بعضا فى رحاب المحبة ، اذ تطيع الرعية فى حين يشغل الامراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع • وطبقا لهذا تكون الحياة الابدية هى الخير الاعلى والموت الابدى هو الشر الاعلى • والمدينة السماوية تروح فى أثناء أقامتها القصيرة على ظهر الارض ، تدعوا المواطنين من بين افراد جميع الامم ، وتجمع مجتمعا من الحجاج من جميع اللغات دون تدقيق حول التفاوت فى الاخلاق والشرائع والنظم التى يحفظ بها السلام فى الارض ويصان • ولا تشير الفقرة الاخيرة التى تطابق المدينة الساوية وهى الارض والكنيسة المسيحية الواقعية ، وأنهما شئ واحد ، بل تشير الى الوحدة الخفية التى يجب أن تطور تلك الكنيسة ، ولايجوز أن تمارس سعادة المدينة السماوية فى هذه الحياة ممارسة كاملة ، اذ أن هدف التاريخ يتجاوز ماهو أرضى • والسلام الذى نستمتع به فى هذه الحياة الدنيا ، سواء شاع بين الجميع أو ضاق فكان خاصا بنا ، يعتبر السلوى التى نتذوقها تعويضا عما حل بنا من شقاء أكثر منه الاستمتاع الايجابى بالهناء (١) •

اننا نفع في مغالطة لو اعتبرنا تفريق اوغسطين بين المدينتين بصورة تجعل الاولى مدينة شر دنيوية والاخرى مدينة سماوية . مناقضة للاولى . وعلى الرغم من أن في الامكان التسليم في كل من حياة اوغسطين وتعاليمه ببعض نواحي الزهد في الامور الارضية ، فان هدفه لم يكن في الاساس هو الزهد نفسه . ومعارضته لما في الممانوية في ثنائية كانت مناقضة لكل نظرة الى التاريخ تقتصر على الناحية الاخروية . اذ يحتوى كتابه « الاعترافات » على تعبيرات كثيرة عن تقديره لما في الدنيا من خيرات . ولكنها مجرد خيرات مؤقتة لايحوز أن تمنح المقام الاسمي في الحياة . ولا أن تشد دون اهتمام بالقيم الروحية التي هي شيء ابدى ، فلئن كانت حياة المرء مسيطرة عليها الناحية الروحية ، فان في امكانه ايضا أن يطلب ويستمتع بما يمنحه الله للناس مما خلق في العالم الفيزيائي . وعندما أصر اوغسطين على أن الجمال صنيع يد الله حقا ، كان على بينة من أنه مؤقت . . أى انه نوع منحط من الخير لايليق ان يتلقى من الحب ما يؤثره على الله ، الخير الابدى الروحي الذي لا يتبدل . والخيرات الارضية لها مكانها في حياة البشر وذلك لانها جزء من الغرض الذي يرمى اليه الله في سبيل الانسان . وقد عبر عن هذا في فقرة من الاعترافات جديرة بالتنبؤيه وذلك أنه حينما تحولت نفس الانسان ما لم تتجه اليك انت فأنها تكون مركزة على الاحزان — نعم — وان ثبت على الجميل من الاشياء ، ومع ذلك فان هذه الاشياء ان كانت خارج شخصك وخارج النفس لم تكن لتكون مالم تصدر عنك . فهي تشرق وتغيب وبشروطها تتبدأ كما هو مقدران يكون وهي تنمو لكن تصل الى الكمال حتى اذا بلغت الكمال شاخت وذبلت وكل شيء لايشيخ ولكن كل شيء يزوى ويضمحل . وهكذا فعندما تقوم الاشياء وتنزع ان تكون ، فكلما زادت سرعة نموها حتى يمكن ان تكون زادت سرعة في أن لاتكون . وذلك هو قانونها وذلك هو النصيب الذي قسمته لها لانها اجزاء من أشياء لاتوجد فجأة ، ولكنها بذهابها وتعاقبها تكمل مجتمعة ذلك الكون

الذى هو اجزاء منها . وعلى نحو هذه الطريقة نفسها تقريبا يتم حديثنا بواسطة علامات تصدر صوتا ، ولكن هذا أيضا لا يبلغ الكمال ما لم تمر كلمة واحدة وتذهب في سبيلها بعد أن تقوم بدورها حتى تستطيع أخرى أن تعقبها . ونتيجة لهذه الأشياء جميعا دع نفسى تسبح بالثناء عليك يا الله يا خالق كل شيء ، ولكن لاتدع نفسى ان تثبت على هذه الأشياء بغزاء الحب عن طريق حواس البدن ، وذلك أنها تذهب حيثما كتب لها أن تذهب ، لكى لا تكون ، وهى تمزقها بالتشوقات الويلة ، وذلك لأنها تشوق أن تكون ، ومع ذلك تحب أن تستريح فيما تحب . ولكن هذه الأشياء ليس فيها مكان للراحة فهى لاتستقر وانما تفر ، ومن ذا الذى يستطيع متابعتها بحواس الجسد ؟ نعم من ذا الذى يستطيع امساكها وهى ادنى اليه من حبل الوريد ؟ وذلك ان حس جسد (اللحم) مبطىء لانه حس الجسد اللحم وبذا يكون محدودا . اذ ، هو يكفى لما صنع من أجله ، على أنه ليس يكفى لايقاف أشياء تجسرى شوطها من نقطة ابتدائها المعنية حتى النهاية المعنية . وذلك أنها فى كلمتك التى بها خلقت تسمع الحكم بمصيرها منذ الان وحتى الان . لقد صنعنا الله من أجل نفسه كما أن قلبنا سيظل بعيدا عن الراحة حتى يرقد فيه . ومحبة الله القيمة العليا فى الحياة البشرية ، تمنح من الرضا ما لا يستطيع شيء آخر منحه . وينبغى أن تكون تلك المحبة هى المعنى الجوهرى لتأريخ الانسان على هذه الارض وما بعدها . هذا ولم تكن كلمة «أبدى» عند أوغسطين بالدلالة الفلسفية بقدر ما هى دينية . غالله أبدى بصورة جوهرية من حيث أنه موجود أبدا لكى يستريح فيه الناس (١) .

ان تفكك النظام السياسى فى أوروبا عقب سقوط الامبراطورية الرومانية ادى الى تقسيم القوى المحلية وجعل المجتمع فى حالة دينامية متقلبة . وكان نتيجة ذلك أن أصبح الايمان الدينى — فقط

— بوجود آخر يمكن ان يصبح الملاذ الاخير ، هو الاعتقاد السائد
في هذا العصر ، وأصبحت «مدينة الله» للقدّيس أوغسطين هي النماذج
الذى يصبوا اليه المجتمع البشرى (١) *

2) J.H. Abraham, op. cit, pp. 27-28.

المبحث الثاني

القديس توماس الاكوينى : (١٢٢٥ - ١٢٧٤م)

انجدر من عائلة عريقة فى النبيل بمملكة الصقليتين . وتلقى العلم فى دير البندكتين فى مونت كما سينو ، وفى جامعة نابولى حيث درس ستة أعوام . وأنخرط وهو فى سن السابعة عشرة فى مسلك الرهبان الدومينيكان، فأرسلوه الى جامعة كولونيا ثم الى جامعة باريس، وفى سنة ١٢٥٧ حصل على درجة الدكتوراه من السوربون ونال شهرة عريضة كأستاذ بفضل محاضرات القاهها فى لندن وروما وبولونيا ونابولى وباريس . ولقد خلف عددا كبيرا من المؤلفات يقارب الستين ، ونودى به قديسا بعد وفاته (١) .

ويفرق (سان توماس) بين نوعى حق الناس على الاغنياء : فالنوع الاول هو الحيازة والادارة . وهنا يسمح بالحق الكامل للملكية الخاصة ، وفقا لخطوط تشابه مانسبى أن أورده (أرسطو) من قبل . والنوع الثانى هو الانتفاع . ويختلف فى منحاها عن الاول ، ففيه تعتبر الاسماء مشاعة ينتفع بها المحتاجون اليها ، وبالاخرى فان الملكية يجب أن تكون خاصة من ناحية الحيازة ، عامة من ناحية الانتفاع (١) .

ولم يجذب (سان توماس) التجارة ، واعتبرها غير طبيعية وغير نافعة . الا أنه يجذبها ان تم التبادل لمنفعة الدولة أو للمحافظة على كيان الاسرة . وتعم العدالة عندما يكون للسلع المتبادلة قيم متكافئة ، وينظر الى القيمة هنا كصفة ايجابية ملازمة لكل شئ ،

(١) فراد محمد شبل، المدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى، عند الكتاب المثاليين، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٣.

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦

ويستند قياسها على عملية تقدير (٢) •

ويرى (سان توماس) ان المصلحة العامة للمجتمع تقتضى حتما وجود حاكم توكل اليه مهمة تنظيم تبادل الخدمات • وحاجة المجتمع الى هذا الحاكم كحاجة الجسد الى الروح • الجسد لايعيا بغير روح ، والمجمع لايتستقيم أموره بغير حاكم •

وبما أن الغرض من قيام المجتمع غرض اخلاقي ، فيجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود ، وعليه أن يمارس سلطته وفقا للقانون • ويظهر من آرائه انه ييغض الحكم الاستبدادي ، ويجعل للشعوب حق مقاومة الحاكم المستبد الظالم الذى يتجاوز حدود سلطته • ولكنه يقيد هذا الحق بشرطين :

(أ) الا تمارس هذا الحق طائفة بيمينها من الشعب ، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب •

(ب) أن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسئوليتهم الا ينتج عن هركتهم تلك مساوىء تفوق مساوىء الحاكم المستبد أو تعدلها (١) •

وفى تقسيمة لانواع الحكومات ، وتفضيله للحكومات الملكية يتبع رأى (أرسطو) ، ويرى أن تكون الحكومة الملكية مقيدة ، وان كان لم يوضح غرضه من التقييد ، وأن يشرك الملك النبلاء فى حكم الدولة ، ويجعلهم مستشاريه ويأخذ بنصائهم • ويرى أيضا أن تكون الحكومة خاضعة للقانون ، ولكنه لم يوضح السلطة القانونية التى يعينها (٢) •

ومن الجدير بالملاحظة أنه لم يبحث أهم مسائل الفلسفة

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ •

(١) بطرس بطرس غالى وبهمود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ١٤١

- ١٤٢ -

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ •

السياسية • فقد أهمل مسألة السلطة السياسية ، وموقعها في الدولة ولم يناقش كونها مستمدة من الشعب أو هي حق للملك ، أم أنها مستمدة من القانون ، وتلك المسائل لها خطرها في الفلسفة السياسية • وهو يرى أن القانون يستمد سلطته من الشعب لا لأنه من آثار عمل الشعب ، بل لأنه جزء منه • وقد قسم القانون الى أربعة أنواع (٣) :

- ١ — القانون الابدى •
- ٢ — القانون الطبيعي •
- ٣ — القانون المقدس •
- ٤ — القانون البشرى أو الوضعى •

المبحث الثالث

نيقولا ماكيافيللى

نشأ فى اواخر القرون الوسطى (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) وايطاليا مقسمة الى خمس دويلات ، وحاولت ايطاليا تحقيق وحدتها القومية ولكنها اخفقت ، وفوق ذلك وقعت فريسة سهلة للغزاة الاجانب من فرنسيين واسبانيين والمان . والمقى ماكيافيللى تبعه هذا على الكنيسة اذ اعتقد أن ضعفها هو الذى حال دون تمكن ايطاليا من تحقيق وحدتها ، وأن نفوذها عاق الحكام الاخرين عن القيام بهذا العمل . والقى على البابا مسئولية تعرض ايطاليا للغزو الاجنبى ولهذا هاجم ماكيافيللى الكنيسة (١) .

وكذلك فان الظروف الاجتماعية والسياسية التى عاصرها ماكيافيللى كانت هى المؤثر الاساسى فى تفكيره ، فنحن لا يمكننا تفسير آرائه فى «كتاب الامير» الا بالرجوع الى ظروف ايطاليا وقت تأليف هذا الكتاب . لقد كانت ايطاليا - كما سبق أن شرحنا - فريسة لشتى أنواع الصراع العنيف سواء صراع الافراد أو صراع الممثل السياسية أو صراع الطبقات أو صراع النقابات .. الخ (٢) لقد سخر الكاتب الفلورنسى من الافكار السياسية للقرون الوسطى الكاثوليكية خاصة حين ذهب الى اعتبار الدولة وحدة طبيعية (٣) .

ولد ميكافيللى فى مدينة فلورنسا ، وبعد أن شب وترعرع اشتغل سكرتيراً للسياسة الخارجية فى حكومة موطنه الاصلى ، وفى هذا

(١) بطرس بطرس غالى ، ومحمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢) محمد مختار الزقزوقى ، نيقولا ماكيافيللى ، دراسة تحليلية محورها كتاب الامير ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٣ ، ويختلف ماكيافيللى عن السياسيين بعده حين لم يصنع هاصنع البعض منهم حين جعل العامل الاقتصادي =

المنصب قام بعدة مهام سياسية في إيطاليا وفرنسا والمانيا ، ولما تبوأ آل مديتش الحكم للمرة الثانية في فلورنسا عام ١٥١٢ قبض عليه بتهمة التآمر ، وتعرض لعذاب شديد وهو في السجن ، ثم أفسرج عنه بواسطة البابا ليون العاشر ، وبعد خروجه من السجن اعتزل الحياة العامة وكتب عدة مؤلفات شهيرة منها كتابه «الامير» (١) .

كان ميكافيللي هو الحلیم الرقيق الطبع الذی ثار وانقلب شرسا لا من أجل الشر نفسه ، ولكن عشقا لبلاده . والعشق ثورة حسب تتلف النفس ، انقلب ماكيافيللي الى كاتب شرس غليظ القلب يدعسو الى بتر الرؤوس وفصل الهامات وجز الرقاب في ساحات الوغى وميادين الحرب ، والسياسة حرب (٢) .

وقد قصد ماكيافيللي أولا وقبل كل شيء أن يحذر عصره من أخطار الحكومة الضعيفة ، ومثل هذه الحكومة لن تبقى إيطاليا أبدا شر الطامعين وشر المتآمرين وشر المتخلفين ، عن الزحف المقدس من أجل الوطن (٣) .

وكانت نظرياته تعبر عن المجتمع الإيطالي في أيامه ، فقد كتب في أصول السياسة ، مبينا أن الدولة لا تتركز على القوة فقط بل ينبغي أن تستمر في التوسع أو الاضمحلال . ولم ينكر فكرة أرسطو عن فضائل الاستقرار السياسي فقط ، بد ابتعد كذلك عن التصورات الكلاسيكية والكنيسة للفلسفة السياسية الاخلاقية ، وبين أن اختلافات الفرد ليست لها علاقة بفعل الدولة (٤) .

== أول العوامل تأثيرا في الازمات السياسية والاجتماعية والعقلى بالرغم من انتقائه معهم في فترة الطبيعة البشرية.

(١) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، مرجع سابق ، ص ٣١.

(٢) المرجع قبل السابق ، ص ١٦٠-١٦١

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٢-١٦٣

(٤) Becker & Barnes, Social Thought from Lore to Science, part I, 1952, p. 708.

ويشهد القرن الثامن عشر تقدير ماكيافيللى ، والشروع فى اجلال عبقريته الاجلال الجدير بها ، حيث شار هيجل اثر ميكافيللى وتابعه ، ويشير بالدولة غاية ونهاية وخلق طقوسا لتمجيدها وتقديسها ، ولمس بعد اسم يذكر فوق اسمها فى عبالم السياسة ، كما وأن ظروف ماكيافيللى تماثل ظروف ابن خلدون - الذى سبقه بقرن من الزمان - من حيث الظروف الخاصة بكل منهما من زاوية وبالمجتمع الذى عاصره كلاهما من الزاوية الاخرى (١) .

ويتساءل ماكيافيللى كيف حدث ان نالت الكنيسة هذه السلطة الزمنية الكبيرة ، فى حين أنها كانت القوى الايطالية قبل الاسكندر السادس ، وليست القوى من حقها ، فحسب بل وجميع السادة والنبلا حتى من لا أهمية له من لاتقدر سلطتها الزمنية سوى تقدير ناهه ، بينما يرهبا الان ملك فرنسا ، وكانت تستطيع أن تطرده من ايطاليا وأن تهزم البنادقة أيضا ؟ ولهذا السبب ولو أن هذا معروف جيدا فانما لا أعتبر ذكره أمرا غير لازم (٢) .

وتعتبر أعمال ماكيافيللى هامة فى العصر الحديث لانه كان أول عالم اجتماع كرس نفسه لهدف كبير مؤداء البحث عن العوامل التى تؤكد واقعية ، وكان هدفه توحيد ايطاليا سياسيا فى وقت كانت ممزقة ، وقد بين تعقد التاريخ من خلال خبرته به ، وحاول علاج المجتمع عن طريق الحاكم والمحكوم ، أى الامير والشعب ، فهو يتكلم عن أولئك الذين يأتون الى مراكز القوى عن طريق الجريمة (٣) بل ويرى أحيانا أن الشعب يحمل بين طياته عناصر هدمه ، اذ يقول «غالبا ما يرغب الشعب فى دمار نفسه ، والعامة حين يقتصرون على أنفسهم يكونون

(١) غلاستون بوتول، ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعترى القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٥ ص ١١٨

(٢) محمد مختار الزرقوقى، مرجع سبق، ص ٢٤٩-٢٥٠

3) Bendix & Lipset, class, status & Power, p. 8.

ضعفاء ومنحطين • وليس بوسع الجمهوريات غالبا أن تتخذ القرارات الضرورية ، لأن حركة مبادئها العادية حركة «بطيئة» وكذلك أدوارها خطرة جدا ، حيث تحتاج الى معالجة أمر لا يحتمل الانتظار » (١) •
فالبشر لدى ماكيافيللي خبثاء يتمسكون بالمصالح المادية أكثر من تمسكهم بحياتهم الخاصة • وهم على استعداد لتغيير أهوائهم وعواظهم •
ويمبر ماكيافيللي عن فكرته في الباب السابع من «كتاب الأمير» هكذا لأنه يمكن القول عن البشر عموما ، أنهم يجحدون المعروف ويظهرون غير مائظون ويلتقون على ناقوس الخطر ، ويطعمون في الكسب •
ويدونك بدمهم ومائهم وحياتهم ولولدهم حين تكون الضرورة اليهم بعيدة (٢) • لكنه يرى أن في كل مدينة جماعتان : الشعب والطبقة الأرستقراطية • والتعارض بينهما كبير ، ويرتب على مصالحهما المتعارضة إحدى نتائج ثلاث : أما حكم مطلق أو حكم حر أو حكم غوضى • (٣) وهو يعتقد أن نظام الحكم الديمقراطي هو أحسن أنظمة الحكم ، لكنه لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة ، أما الشعوب التي لا تنقيد بالأخلاق والدين مثل الشعب الإيطالي في أيامه فلا يصلح فيها إلا نظام الحكم الاستبدادى (٤) •

وتختلف دراسة ماكيافيللي عن ابن خلدون للتاريخ وللظواهر الاجتماعية • فهو يركز دراسته على الدولة فقط أو على أنواع معينة من الدول القديمة ، وخاصة تاريخ إيطاليا في عصره ، ثم يحلل شخصية رئيس الدولة وما يتصف به من صفات حسنة أو سيئة • ويمتاز أسلوبه بسلامة المنطق ودقة العرض والتحليل وصفاء الأسلوب • إذن فماكيافيللي يستمد آراءه ونظرياته من حوادث التاريخ القديم وبالأخص

(١) عن مقدمة ماكيافيللي ، لينيتو موسولينى، محمد مختار الزقزوقى، ص ٤٦٩-٤٧٠ •

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٥-١٨٦

(٣) محمد مختار الزقزوقى، مرجع سابق، ص ٢٤٧ •

(٤) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، مرجع سابق ، ص ٢١٢

من 'جواذث العصر الذى عاشه' ، فهى حوادث شهدناها بنفسه ، وخبرناها ،
ثم بنى عليها احكاما وقواعد عامة . وهو يدعو فى فلسفته السياسية
الى التفاف والشح والضعف والقسوة والارهاب والغدر وعدم الاخلاص
واهدار الصداقة ولامانة والدين ، مما يتنافى مع المثل الفاضلة وتشمئذ
منه الاخلاق الانسانية . كل ذلك طالما أنه يرضى الرغبة فى التسلط
والشهوة الملحة فى السيطرة على الحكيم فهى لاتتنافى مع الحلق والمثل
العليا ، ومن ثم كان رئيس الدولة (الأمثل فى نظره) من اتصف بهذه
الصفات . وبالرغم من طابع هذه الفلسفة السوداء ، فإنه يصوغ
فلسفته وآراءه فى كثير من القوة والبراعة وبعد النظر ، وهذه النظريات
والمبادئ مازالت مسيطرة كل السيطرة على عقول بعض الساسة فى
القرن العشرين ، ومع الاسف فانها تظهر بالنجاح فى بعض الميادين
وقد عرفت بأسم «السياسة الميكافيلية» . والاهمية التى يتصف بها هذا
المؤرخ الفلورنسى هى أنه اعطى فلسفة التاريخ «والسياسة الاجتماعية»
وجودا مستقلا (١) .

المبحث الرابع

السيرتوماس مور (١٤٧٧ - ١٥٣٥)

تتخصر أهم أعمال توماس مور في كتابه «اليوتوبيا» الذي ينقسم الى كباين • تم الانتهاء من الكتاب الثانى قبل الاول بحوالى عام • ويعتبر كتاب «اليوتوبيا» الرثاء الاكثر قوة لحالة انجلترا في وقت اخراج الكتاب ١٥١٥ - ١٥١٦ ، بالرغم من وجود بعض الاصوات التى ارتفعت بنفس الصيحة • حيث يوضح مور ما ينبغى تطبيقه لانهاء الشر الذى يعيش فيه المجتمع • فبينما تنظر فى الكتاب الاول - بالذات - تلحظ على الفور أن انجلترا كانت تدور فى ذهن مور ، فالليوتوبيا هى ماينبغى أن يكون • انها تحاول ان تصل الى مجتمع فاضل ، تظهر فيه رفاهية الدولة ، وتكفل لاعضاء هذا المجتمع المحلى الطعام والملبس والسكن والتعليم والعلاج ، وتكون ساعات العمل فيها قصيرة نسبيا - حوالى ستة ساعات يوميا - تكفل هذه المدينة السعادة لاعضاءها ، ومثال ذلك ان يرتدى كل انسان فيها ملابس بلا لون (١) •

اغرم فى صباه بدراسة الاداب والفلسفة اليونانية ، والف مناظرة دافع فيها عن جمهورية افلاطون • كما أنه جد فى دراسة اعمال رجال الكنيسة ، واكتسب معرفة عقلية بالمشكلات الدولية (فى عصره) بفضل المناصب العامة القانونية التى تقلب فيها • عاصر توماس مور بدء الاستكشافات الجغرافية العظيمة ، وبلغته انباء الحياة الطبيعية التى يحياها سكان امريكا الاصليون ، واستهوته القصص المتواترة عنها واثرت فى افكاره تأثيرا بليغا : يتجلى فى ايمانه بأن الحالة الطبيعية تكمن فى البراءة والطهر • ونجد هذه الفكرة بارزة فى جميع ماكتبه •

(١) Thomas More, Utopia, London, 1913, p.p. 13, 52.

كذلك تأثر بالدراسة الدينية ولاسيما بآراء القديس أوغسطين وتوماس
الاكوينى (١) .

شعر مور بضرورة بذل مجهود لتطبيق المقاييس السياسية والمعايير
الخلقية التى نادى بها رجال الدين على هذا المجتمع المتغير ، وهذه هى
الفكرة البارزة فى كتابه «اليوتوبيا» . رسم (مور) فى كتابه شخصية
استاذ برتغالى اسماء (رفائيل هتلوداي) ترك ممتلكات عائلته ومواطنيه،
ورأفق (أمر يوجوسفويتشى) محفوزا بشهوة المغامرات ، وفى احداها
عثر على جزيرة يوتوبيا (والمعنى الحرفى للكلمة ليس فى مكان ما) .
ونجده يصف التقدم العظيم الذى بلغه شعب هذه الجزيرة المثالية .
ويعرض من الجهة الأخرى للنظام الاجتماعية لعصره . وتنقسم
القصة فى كتابين : يشتمل الأول على عرض لآحوال انجلترا فى أوائل
القرن ١٦ ، ويحتوى الكتاب الثانى على قصة اليوتوبيا . هاجم (مور)
نظام الملكية الخاصة مدعيا أن العامة لا تتأثر بها ، إلا أن تحيا حياة
وادعة وتحكم حكما عادلا ، مادامت تمسك بنظام الملكية الخاصة ،
والملكية الخاصة معدومة فى جزيرة البوتوبيا . ولكل مواطن حق على
أى شئ فيها (٢) .

ان جزيرة يوتوبيا اتحاد من المدن والأراضى المحيطة بها وتبعت
كل مدينة من غلاء شئىها كل سنة الى عاصمة البلاد حيث يتشاورون
فى المصالح المشتركة للجزيرة ، ويمتد سريان تشريعات كل مدينة مسافة
عشرين ميلا حولها . وتضم كل مدينة مائة ألف مواطن . وتيسيرا
لعملية الانتخاب تنقسم المدينة الى أربعة أقسام ، وكل قسم الى
جماعات تضم كل جماعة ثلاثين عائلة ، تنتخب عنها قاضيا يدعونه
Syphiogrant وينتخب كل عشرة منهم سنويا قاضيا أعظم يسمونه
Tranibore ، ويبلغ عدد القضاة العظام مائتين فى جميع انحاء

(١) فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤-٤٥

الجزيرة ، يتألف منهم مجلس الشيوخ الذى ينتخب أمير الجزيرة من بين أربعة مرشحين يحددهم الشعب نفسه . ويحكم الأمير الجزيرة طيلة حياته الا اذا اؤثرت عنه نزعة الظلم والاستبداد ، فيعزل . ويعاونه مجلس مكون من عشرة من القضاة يجتمعون كل ثلاثة أيام أو اذا دعت الضرورة . للتشاور مع الأمير بشأن المسائل العامة للدولة أو الاختلافات الخاصة التى تنشأ بين الناس .

والعائلة فى اليوتوبيا ليست وحدة اقتصادية فحسب ، بل وحدة سياسية كذلك ، ويحكم العائلة رب الأسرة ، وتخدم الزوجات بعولتهن ، والاطفال والاباء والامهات ، ويخدم الصغير الاسن منه . هاجم مور بلسان (روفاثيل) بطل قصته ، امراء بلاده الذين يمكنون على توسيع ممتلكاتهم سواء بوسائل عادلة أو ظالمة ولا ينظرون الى حكم رعاياهم بسلام (١) .

التعليم فى دولة (السيرمور) عملى الطابع ، فيدرس التلاميذ علوما مثل الحساب والهندسة والزراعة ، ويسمح لهم باختيار المهنة التى يؤثرونها ، ويجاز للنابعين بتكريس أنفسهم للعلوم التى نبغوا فيها . ويشجع الجميع على صرف أوقاتهم فى الاطلاع النافع . وتمتاز جزيرة يوتوبيا بقلة فوائدها ، اذ يشتمل دستورها على مواد تشريعية تعنى بحاجتهم ، ولا تعرف التعقيدات والحيل القضائية لما توفر عليه أهلها من حب الصدق ، واثار المصلحة العامة . بيد ان المدينة الفاضلة - كما صورها مور - تضم بين ظهرانيها طبقة من الارقاء ، يقومون بالاعمال المنحطة ، وقوامها المحكوم عليهم فى جرائم خطيرة يدينها القانون .

بيد أن توماس مور قصد من كتابه اليوتوبيا لفت الانظار الى طائفة من مبادئ التنظيم الصناعى التى شغل نفسه بضرورة اعتناق

المجتمع لها ، وتؤكد أهميتها المجتمعة . كما أنه رجا من وراء كتابه ان يعرض لضرب من الاصلاحات الزراعية والصحية والقانونية والتعليمية والدينية التي آمن ان الحاجة ماسة اليها .

تبدأ اليوتوبيا ببيان البربرية غير العاقلة التي تحكم بأعدام السارق . فهو يرى أن الطريق الوحيد لنقصان عدد السارقين يكمن في تقليل عدد أولئك السارقين والمعوذين على السواء . لكن النظام اليوتوبى لا يتضمن الردع لاقتراف الجريمة فقط ، لكنه يتضمن كذلك حوافز . لن يقترب سلوكا حسنا يبدو في شكل الامانة العامة . لذلك نفى اليوتوبيا قوانين قليلة جدا حيث ان تلك القوانين القليلة هى التى يتطلبها ذلك النظام الاجتماعى . ان الخطيئة تعاقب في نفس الوقت الذى تكافأ الفضيلة (١) .

ويتكلم مور عن الرقيق فيرى أن ثمة رقيق بالميلاد يتكون عن طريق أولئك الذين يأتون بهم من الاسواق ، وهناك كذلك رقى من نوع آخر ، وهو عبارة عن الطبقة العاملة التى تعيش في بؤس وفقير وهم رقيق باختيارهم في النظام اليوتوبى (٢) . وبناء على ذلك يتساءل عن كيفية تنظيم هذا المجتمع وماهى التسلسلات الاجتماعية فيه ؟ وكيفية توزيع السلع على هذه المدن ؟ وهنا يميز بين ثلاثة أنواع من السلع : السلع النفسية والفيزيولوجية والبيئية . ويرى وجوب ان تكون هذه السلع جميعا بغية تحقيق الفضيلة والسعادة . وينبنى النظر الى أن هناك مئات من الاشياء يمكن ملاحظتها عموما على أنها تمثل السعادة . فكل انسان في اليوتوبيا مقتنع بأن ليس ثمة شئ ذا سعادة حقيقية ، ذلك لان ليس هناك شيئا يمكن التمتع به في الواقع . إن سكان اليوتوبيا يقسمون السعادة الحقيقية الى فئتين : عقلية ،

1) Moro op. cit., pp. 105-106.

2) Ibid., p. 101.

وفيزيكية • وتتضمن السعادة العقلية الرضا بأن يفهم الانسان شيئاً ما ، أو أنه سوف يصل الى الحقيقة ، يرما أما السعادة الفيزيكية فيمكن تقسيمها الى نمطين : يمثل أولهما الاحساس الواعي بالمتعة لكل كائن عضوي ، ويظهر ثانيهما من خلال تناسب ونظام وظائف أعضاء الجسم (١) •

1) Ibid., p. 102.

المبحث الخامس

جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦)

بين انعكاس الحركات القومية في الحروب الاهلية التى سادت القرن السادس عشر ، وقد نظر الى المجتمع والدولة باعتبارها تراكمات لجماعات اجتماعية أكثر ضغراً . وفى فلسفته عن المجتمع يرى ثلاثة نماذج للتنظيم الاجتماعى وهى الاسرة والمجتمع المدنى والدولة . وفى هذا يتفق مع ارسطو على أن لكل مجتمع أصل طبيعى يكمن فى الاسرة . فالاسرة هى التجمع الحقيقى ، وقد جاءت الى الوجود قبل المجتمع المدنى الذى يحوى العديد منها . وهو لا يؤيد نظرية العقد الاجتماعى ، ولو أنها كانت ذات أثر كبير فى العصر الذى عاشه . حيث اعتمد بودان فى تحليله للاسرة والدولة على مبادئ القانون الرومانى ، اذ أرجع سلطة الاب فى الاسرة الى مبدأ سلطة العائلة التى نص عليها القانون الرومانى القديم (١) .

ولذلك فهو يشبه ماكيافيللى فى التمييز بين القانون والاخلاق ، غير أنه لم يفضل بينهما فصلاً تاماً كما فعل ماكيافيللى ، بل اعتبر العدالة والاخلاق أمران لا بد منهما لعظم السياسة . أما القانون الطبيعى الذى يحدد العلاقات بين الناس فقد قبله دون تردد . (٢) بيد أن المجتمع المدنى له اصوله فى الطبيعة الاجتماعية للانسان . فى حين أن الدولة تعتمد اصولها الى أشياء أخرى مختلفة كالقوة والاجبار والطموح والرغبة فى الحرب . ولقد أوضح فكرة المجتمع المدنى المتساوى والحر ، السابق فى وجوده على المجتمع السياسى المنظم (٣) . وعند دراسته لاشكال الدول المختلفة ، ودراسة العوامل المؤثرة فى

1) Becker & Barnes, op, cit, pp. 708-709.

(٢) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، مرجع مذكور، ص ٢١٩ .

3) op. cit., p. 709.

تغيير شكل الدولة ، تراه يقتضى أثر أرسطو ، فيقرر أن النظام الملكى هو أكثر أنواع الدول ثباتا ، وأن الدول الديمقراطية معرضة دائما للثورات • ويرى أن يكون ملائما لطبيعة الشعب والظروف التى يعيش فيها ، وأن جغرافية الدولة وماخها يؤثران فى تنظيمها السياسى (١) •

وكان يحبذ التسامح الدينى ويؤمن بسلطة الملك المطلقة ، ولذلك كان يرمى الى وضع نظرية غايتها تعصيد حق الدولة فى السيادة القومية والاقليمية • وتقوم طريقته العلمية على التحليل الفلسفى القائم على الدراسة العميقة والملاحظة القوية ، حيث اعتمد على فلسفة التاريخ (٢) •

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

المبحث السادس

مونتسكيو وفولتير

وظهر في فرنسا مونتسكيو Montesquieu (١٦٦٩ - ١٧٥٥) الذي وضع النظم الاجتماعية والسياسية والدينية تحت عدسة التحليل الدقيق . لقد بلغ من قوة تأثير آرائه في فرنسا أنه خلع ثوب الهيبة السحرية الذي كان يظل الملكية المطلقة ، وهو يشارك لوك في فضل اماطة كثير من الافكار الزائفة التي ظلت حتى آنذاك تحول دون بذل المحاولات المتعمدة الواعية لاعادة بناء المجتمع الانساني ، وكان الجيل الذي جاء بعده في الحلقات الوسطى والمتأخرة من القرن الثامن عشر جريئاً في تأملاته الفكرية (١) .

لقد كان مونتسكيو ناقداً اجتماعياً ومفكراً سياسياً حراً ، دعا الى تأييد الحرية والمساواة وسيادة القانون . ولقد اتجه الى الدراسة العلمية القائمة على الوصف والتحليل في ظل الحقائق التاريخية محاولاً الوصول الى اصول الاشياء والكشف عن طبائعها (٢) وقد جاءت النظرية الاجتماعية لديه متأثرة بما كان يحيط المكاتب من مؤثرات متعددة ، حيث وجد أن الملكية المستبدة تعنى القضاء التام على كل سلطة تقف بين الملك والشعب . ومعناها كذلك ان تحل ارادة الملك محل القانون . وفي ذلك اهدار لحقوق الافراد . لهذا نجاهه يصمم على تقسيم السلطات ليكون في هذا التقسيم ضماناً للمحافظة على حريات افراد الشعب . وبدأ مونتسكيو افكاره بفكرة

(١) ويلز ، موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، مراجعة محمد مأمون نجا ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، مجموعة الآلف كتاب ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٩٥٨ ، ص ٣١٢-٣١٣ .

(٢) مصطفى الخشاب ، النظريات والذاهب السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

القانون الطبيعي فعرف القانون بأنه «العلاقة التي تحتها طبيعى الاشياء» • أى أن القانون معناه القاعدة التى تسيطر على سلوك الانسان • (١)

ويكاد يكون مونتسكيو الوحيد بين مفكرى عصره الذى ينظر أمور السياسة فى أنفها دون صلة برأى صريح فى العقول الطبيعية وهو يقصر عنايته على القوانين الوضعية ، فلا يعرض للبحث فى القانون الطبيعى وأصل الاجتماع • وهو يريد أن يستكشف الاسباب الطبيعية للقوانين الوضعية ، أو «قوانين وضع القوانين» فانه لا يعتقد ان المشرع يصدرها عن محض ارادته ، ولكنه يخضع لاسباب خارجة عنها • هذه الاسباب هى من الجهة الواحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد اقامتها ، ومن جهة أخرى طبيعة الارض والمناخ والموقع الجغرافى ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والمعادن ومبلغ الثرو وعدد السكان • فالموضوع هو الفحص عن علاقة القوانين بهذه الاسباب المختلفة ، «وجملة العلاقات تؤلف مايسمى روح القوانين» أى «طبيعتها» • وعلى ذلك لم يقصد مونتسكيو الى أن يضع فلسفة القانون ، أى فلسفة ترد أسباب القوانين الى مبادئ عقلية كلية ، وانما قصد الى تفسير القوانين بطروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ ، لكن ليس على مذهب «المادية التاريخية» • فانه يصرح بأن للاسباب المعنوية ، ومنها القوانين أنفها التقدم على الاسباب الطبيعية والاقتصادية ، وبأن المشرع يستطيع ان يناهض مايدفع «اليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقـوم أعوجاج الشعب ويوجه الى الصلاح» (٢) •

ومن رأيه أن الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعى هى

(١) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ •

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ١٩٤ — ١٩٥ •

التي توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة • ويرى أن نشأة الحكومة واختيار نوعها يتوقفان على المحيط الذي يتم فيه ذلك، وأن الحكومات التي يمكن أن تنشأ ثلاثة أنواع : الحكومة الجمهورية ، الملكية ، الاستبدادية • والحكومات الديمقراطية في رأيه أنها تعتمد على معنى الشعب السياسي ، والملكية تعتمد على الشعور بأن الطبقة العسكرية تتولى حمايتها • أما الحكومة الاستبدادية فأنها تعتمد على هدف الشعب • ثم يقول بعد ذلك أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائما لحجم خاص من أحجام الدول • (١)

وينبغي ألا نفعل أن منتسكيو كان من « نبلاء » القرن الثامن عشر ، بل ليس كتابه «روح القوانين» رسالة علمية ، بل هو مجموع أفكار وتأملات منفصلة (٢) • هذا ، ولقد اندفع رجال القرن التاسع عشر إلى تصوير منتسكيو وفق ما اشتبهوا ، ووضعوه في طليعة أولئك المؤرخين الموضوعيين العلميين الذين يهتمون أولا بالوقائع ويذهبون عن طريق استعمال المنهج الاستقرائي المقارن إلى «نسبية» النظم ، وإلى أن العادات يشكلها المناخ والجغرافيا تشكيلا جبريا (٣) •

ويمكن التفسير الفلسفي لعلم الاجتماع في كتاب «روح القوانين» الذي حاول فيه تفهم الحقيقة التاريخية التي بدت له في شكل تنوع الأخلاقيات والعادات الأفكار والقوانين والنظم (١) • وينقسم «روح القوانين» إلى أجزاء متعددة قد يبدو عدم التجانس بينها ، إلا أنها تبد ومقسمة إلى ثلاثة تقسيمات • يهتم التقسيم الأول بتطوير النظرية المعروفة عن الانماط الثلاثة للحكومة • ويمكن أن نطلق على

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤

(٢) كارل بيكر ، المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة مخيد شفيق غربال ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥ ، ص ٣١

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩١ — ١٩٢

(4) Raymond Aron, Main, Currents in Sociological Thought, Vol. I, 1974, pp. 17-18.

مجموعة الاجزاء التى تقع فى هذا التقسيم ، مجموعة علم الاجتماع السياسى كمحاولة لاستنتاج تنوع اشكال الحكم وطبيعة كل شكل وأصوله • ويهتم التقسيم الثانى بتوضيح الاسباب المادية أو الفيزيكية المؤثرة فى تربة ومناخ الكائنات البشرية وأساليب حياتهم ونظمهم • أما التقسيم الثالث ، فيركز على تأثير الاسباب الاجتماعية مثل التجارة والسكان والدين ، على أساليب الحياة والعادات والقوانين (١) •

والى جانب هذه التقسيمات الثلاثة الرئيسية يبحث « روح القوانين » التشريع الاقطاعى الرومانى ، مستشهدا بتوضيحات تاريخية • كما يتحدث مونتسكيو عن الروح العامة للوطن من حيث النواحي الخلفية والعادات المرتبطة به • انه لم يهتم بسبب خاص أو بمظهر سياسى للنظم ، وانما يرتبط بما يمكن تسميته بأساس المودة الاجتماعية الكلية (٢) •

ومن هنا يمكن النظر الى مونتسكيو على أنه حقا عالم اجتماع وضعى يقول للناس لماذا يعيشون بطريقة معينة دون سواها • فعالم الاجتماع يستطيع أن يفهم الناس أكثر من فهمهم لانفسهم • وذلك لأنه يكتشف اسبابا الى جانب الشكل الخاص الذى يفترض الحياة الجمعية فى مناهات مختلفة وفى عصور متباينة • وهكذا استطاع مونتسكيو أن يرجع اختلاف الحياة فى المجتمعات الى طبيعتها ذاتها مثل شكل الحكومة والمناخ ، وروح الشعب أو الوطن (٣) •

أما الثورة الفرنسية فقد ابرزت طائفة من المفكرين الاجتماعيين هم نتائج تلك القوى التى قادت الى الثورة نفسها وما تلاها ، وتتمثل

(1) Ibid., pp. 20-21

(2) Ibid., p. 21.

(3) Ibid., p. 54.

هذه القوى في الملابس التي صاحبت الحكم في فرنسا منذ لويس الرابع عشر ، اخصها بالذكر استنزاف أموال فرنسا في الحروب وفداحة الضرائب وفساد لنظام الاقتصادى واغلاس الملكية العامة ، ويؤس العلاج ، وكانت الحالة تنتقل من سوء الى اسوأ . وعبر عنها الكتاب وفي مقدمتهم فولتير وروسو . فابدى فولتير (١٦٦٤ — ١٧٧٨) في كتاباته عطفًا على الفقراء ، وعنده أن وسيلة الخلاص الاجتماعى تكمن في حرية الفكر وتنقيف الفرد ، لا التفسيرات الثورية (١) . وقد أراد فولتير أن تنتقل السلطة من الكنيسة الى المفكرين والعقلاء ، وهم في نظره الاشراف والامراء وذلك لانه من طبقة الاشراف ، واعتبر أن العقل والتفكير وقف على الاغنياء دون الفقراء . فالاشراف — وهو منهم — خلقوا ليحكموا ، والفقراء ليعملوا ويتلقون الاحكام ويطيعون الحكام (٢) . ويعتبر كتابه «مقال فى السن والاداب والمعادات» (٣) عرضا للتاريخ العام منذ أقدم ما عرف من الأزمنة ، ويقصد الى ايضاح «مغزى» للتاريخ . وقد وضع فولتير المغزى الذى قصده فى صيغة احكام : ان تاريخ الاحداث الكبرى فى العالم لا يعدو أن يكون تاريخ جرائم ، وان العصور المظلمة فيما خبر الانسان هى بالضبط العصور التى كانت فيها الكنيسة المسيحية مسيطرة عليه ، وأن عصور النور والمعرفة لم تكن الا حين خلت حدة شر الكهنوت الى حد ما (٤) . وقد رد فولتير جريمة التعصب الى ايمان الناس بوجود دين منزل . ورأى أن هذا الدين قد صدرت عنه تقاليد وعقائد آمن الناس بها وهى لاتتصل بالفضيلة ولا تمت بالعلاقة القائمة بين الناس بسبب من الاسباب . ومن هنا كانت حمالاته على الدين الذى تنزل به الوحى وتبشيره بالدين الطبيعى ،

-
- (١) فؤاد محمد شبل، الحديثة الفاضلة، مرجع سابق، ص ٦٦ .
(٢) سامى الدهان، جان جاك روسو ، القاهرة، دار المعارف بصر، ١٩٥٩ ، ص ٩١ .
(٣) كارل بيكر ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ — ١٩١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٩١

دين العقل الذى يدفع الضمير الى الشعور بوجود كائن أعلى ، يحشنا على مزاوله الفضيلة دوماً • (١)

آمن فولتير • بوجود اله هوت اليه طبيعة البشر ، ورأى أن هذا الاعتقاد ضرورى لصيانة كيان المجتمع فاذا لم يكن الله موجودا لوجب اختراعه • فيجب ان يؤمن الناس بالله حتى تكون زوجتى أكثر ولاء لى ، وخادمنى أقل نزوعا للاختلاس • وبهذا الاله الذى هداه اليه عقله استغنى عن الرضى والكتب المقدسة واطلق على المسيحية اسم الكائن الوضيع •• وحارب الكنيسة ورجالها ، وناهض التعصب والخرافات وجاهد لاستئصالها جهاد الابطل ، رقاوم الاضطهاد ومزق جلود أهله • واحتلت مواقفه فى الدفاع عن التسامح الدينى ابرز مكان فى تاريخ الدفاع عن حرب الاعتقاد ، وكانت أولى حملاته كتيبا اسماء «مقبرة التعصب الدينى» (٢) •

وتابع روسو اثر فولتير فى انتقاد الاوضاع القائمة فى بلاده وفى ايمانه برسالة الطبقة المثقفة فى انتئالها من الوحدة التى تردت فيها • ولكنه حمل على نظام الملكية الخاصة ، واعتبرها مصدر شقاء العالم ونادى بالغائها ، والعودة الى حكم الطبيعة (٣) • وسنعرض الى جان جاك روسو باسباب نظرا لاهميته فى اندلاع الثورة الاجتماعية على النظام السائدة فى فرنسا بالذات آنذاك •

(١) توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ، ص ١٣٤ .

(٢) توفيق الطويل ، مرجع سبق ، ص ١٢٨ .

(٣) فؤاد محمد شبل ، مرجع سبق ، ص ٦٦—٦٧ .

البحث السابع

جان جاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨)

ولد في سويسرا ، وسكن فرنسا وتثقل في أوروبا ، وقضى العزلة شريدا طريدا . توفت امه وعمره ثمانية أيام ، وتوفى أبيه وعمره ست سنوات، وحرّم من بلده وعمره ستة عشر عاما (١)، كان روسو سيء الحظ فعاش شريدا بائسا ، ولعل كان لهذا أثر في عبقريته ووضع مبادئه . وعاش روسو كذلك في بيئة فاسدة قاسية ، وكان لهذا عمل عظيم في نفض آرائه والكشف عن كثير مما يحيط به من المفسد والشرور ، والجهل بآرائه في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية . كان روسو عليلا فأثر الحياة الهادئة على غيرها . فكان هذا عاملا في عمق تفكيره (٢) . عاش مع الفقراء فعرف كيف يعيشون ، وعاش مع الاغنياء فادرك كيف ينعمون ، ومايز بين هؤلاء وهؤلاء واستنبط من ذلك دروسا وعبرا ، تكيفت بها آراؤه . واختلفت آراء معاصريه فيه ، وتباينت احكامهم عليه ، فكان منهم الصديق والعدو ، وكان منهم المعجب المدافع عنه ، والمبغض الذي يقسو عليه . لذلك كانت مهمة الحكم على روسو شاقة غير يسيرة . وكان للبيئة التي يتصل بها روسو كل الاتصال في باريس اثر كبير في ثقافته العلمية والادبية والتربوية فقد اتصل بكثير من العلماء والادباء والفلاسفة والاقتصاديين والسياسيين في عصر الملك لويس الخامس عشر (٣) — مثل دي المبير وفولتير .

(١) مسامى الدهلن، جان جاك روسو ، دار المعارف، ١٩٥٩ ، ص ١٤-٢٧

(٢) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعير ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٠

(٣) محمد عطية الأبراشي ، جان جاك روسو ، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٦ ، ص ٦٣ . «وكان روسو سريع التأثر، قوى الذاكرة، قليل النسيان، ميلا الى الحزن، ولاعجب فقد ورث عن أمه قوة في الوجدان ورقة في العطفة، وشدة في التأثر. مكث روسو منفردا ستة أشهر،

وهينما عاش القرن السابع عشر للميلاد على أفكار متدينة ، وكتب ترفع للكنيسة منارا وقدسية وخاصة في فرنسا ، حتى أن أكثر ادبائها وفلاسفتها كانوا من رجال الكنيسة ... تبدلت النظرة الى الكنيسة والدين في القرن الثامن عشر ، فلم يعمد أكثر الكتاب الى المدح-اع عنهما ، وان كان كثير منهم يؤمن في عمق ولكن قلمه لا يجرى في الحديث عن هذا الايمان الا نادرا وذلك مثل منتسكيو (١) .

وكذلك كان روسو الذي نادى بآراء اصلاحية في عصر كثر فيه التعسف والاضطهاد واشتد الجور والاستبعاد .

وكانت الرقابة على ما يكتب وينشر من أشد ما عرف في عصر من العصور ، فعرض نفسه للنفي والهرب من الاعتقال . وقد كان روسو يحس بشرور الاضطهاد الديني كما يحس بها فولتير ، ولذلك فانه يجد أشكالا عديدة للحكومات ، تتمثل أولها حينما يفوض السيد الى جميع الشعب أو الى أكبر قسم منه ، عبء الحكومة من المواطنين الحكام . ويطلق اسم «الديمقراطية» على شكل الحكومة هذا . أو يمكن للسيد أن يحصر الحكومة في يد عدد قليل ، ويطلق اسم «الارستوقراطية» على هذا الشكل . وأخيرا يمكن للسيد أن يجمع

رجع بعدها (سنة ١٧٢٤) الى بيت خاله (برنارد) فعنيت به زوجة خاله العناية كلها ، وعاملته بكل عطف وشفقة . وأرسل وعمره ثلاث عشرة سنة الى واحد الكتاب ليتعلم منه الكتابة . ولم ينجح روسو في مله فأعيد الى خاله ، فأرسله ثانية عام ١٧٢٥م الى نقاش ليتعلم منهم النقص . وقد حدث سنة ١٧٢٨ أن خرج في يوم الاحد مع بعض أصدقائه في رحلة خارج جنيف ، ثم تأخر في المساء وعاد بعد أن أغلقت المدينة أبوابها ، فلم يراى أبواب الجسر قد رفعت وعجز عن دخول جنيف ، تذكر ملحقه من ألم نصم على ألا يعود وهرب ، فعاش مع من يعرفهم من اخوان لا يعرفون الا الشر والرزيلة ، فساعت احواله وانحط مستواه .

١ . (محمد عطية الابراشي ، جان جاك روسو ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى الحلبي وشركاه ، ١٩٤٦ ، ص ١١-١٢) .
(١) مسلمي الدهان ، مرجع سابق ، ص ٩ .

جميع الحكومة في يد حاكم منفرد يستمد الآخرون سلطانهم منه ، وهذا الشكل الثالث هو أكثر الاشكال شيوعا ، ويسمى «الملكية» أو الحكومة الملكية (١) . وهو لا يرى أن كل الاشكال للحكومة تلائم جميع البلدان .

ويوضح (روسو) أصل المجتمع والقانون اللذين ربطا الضعيف بقبود جديدة ، ومنح الغنى قوى جديدة ، فقضيا على الحرية الطبيعية من غير رجوع ، وثبتا قانون التملك والتفاوت الى الابد ، وحولا اغتصاب البقاء الى حق لا ينقض ، وسخر الجنس البشرى للعمل والمعبودية والبؤس نفعا لبعض ذوى الطموح (٢) .

ويقصد روسو باتباعه الرأى السائد على عهد نظام الهيئة السياسية عقدا حقيقيا بين الشعب والرؤساء الذين يختارهم ، عقدا يلزم كل من الفريقين نفسه بمراعاة القوانين التى اشترطت فيه ، فتؤلف روابط لاتحادهما ، وبما أن الشعب فى موضوع الصلات الاجتماعية يجمع جميع ارادته ضمن ارادة واحدة ، فان المواد التى توضح بها هذه الارادة تصبح قوانين اساسية تلزم جميع أعضاء الدولة من غير استثناء ، فينظم احدهما ، والخيار لسلطة الحكام الموكل اليهم أن يسهروا على تنفيذ الاخرى ، وتعم هذه السلطة كل مايمكن أن يحفظ النظام من غير ذهاب الى الحد الذى يغير به . والى هذا تضاف أنواع من الشرف تجعل القوانين وحفظتها محترمة ، وتجعل لهؤلاء شخصا من الامتيازات ، ما يعوضهم عن الاعمال الشائعة التى تكلفهم الارادة الصالحة بها . والحاكم من ناحية يلزم نفسه الا يستعمل السلطة التى عهد اليه أن يقوم بها ، الا وفق مقصد موكله ، وبأن يجعل كل واحد يتمتع بما هو خاص به تمتعا هادئا ، وبأن يفضل

(١) بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، مرجع سابق، ص ٢٨٦

— ٢٨٧ . وكذلك العقد الاجتماعى، ص ١١٢ .

(٢) أصل التفاوت بين الناس ، ص ١٠٤ .

المصلحة العامة على المصلحة الشخصية في كل فرصة (١) . اذ يقول :
«وأتصور وجود نوعين للفتاوت في الجنس البشرى . فالنوع الاول ،
هو ما ادعوه الطبيعى أو الفزيوى لانه من وضع الطبيعة ويقوم على
اختلاف الاعمار والصحة وقوى البدن وصفات النفس أو الروح .
والنوع الثانى ، هو ما يمكن أن ادعوه الفتاوت الادبى أو السياسى
لتوقفه على ضرب من العهد لقيامه ، أو للاذن فيه على الاقل ، بتراضى
الناس ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التى يتمتع بها بعضهم
اجداها بالآخرين ، كان يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو اكراما أو قوة
أو أن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة » .

وبناء على ذلك يظهر روسو سبيلين لانحطاط الحكومة ، فيرى
أن الحكومة يمكن أن تتغير من ديمقراطية الى اريستوقراطية ثم الى
ملكىة . ويرى أنه اذا تقهقرت الحكومة من العدد الصغير الى الكبير
أمكن القول بأنها ترتضى ، غير أن هذا التقدم المعاكس مستحيل (٢) ،
بل ويمكن أن تتحل الدولة عندما ينقطع الامير عن ادارة الدولة وفـق
القوانين ، ويغتصب السلطة ذات السيادة ، حيث تنقلص الدولة وتنحل
وتتألف منها دولة أخرى ، فتتخط الديمقراطية الى حكومة عوام ،
والاريسوقراطية الى حكومة أعيان ، والملكىة الى طغيان (٣) .

ففى رسالته في «اثر العلوم والفنون في تهذيب الاخلاق أو
فسادها» يتضح عداءه لنظام الطبقات وعداءه للتقاليد العادىة والترف
والمدنىة ، والمظاهر الاجتماعية ، وعداءه لمن يعتدى على الحرية .
وبرهن على أن التفرقة بين الاغنياء والفقراء مصدر كل شقاء في هذا
العالم ، وأنه لاسمادة في هذه الحياة الا بالمساواة بين الانسان وأخيه
الانسان . ولقد ذكر روسو أن عدم المساواة هو السبب في كل شيء

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٢) العقد الاجتماعى ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٠ — ١٤١ .

وان العلم مقصور على الاثرياء في ذلك العصر • وفي الوقت الذي يضيع فيه الاغنياء ثروتهم في أنسواع المسرات والمذات ، لا يجد الفقير ما يكفيه من الطعام (١) •

لقد أقام الدليل على أن العلوم والفنون أفسدت الأخلاق وأوجبت شقاء الانسان • وادعى ان الشرف والحضارة من نتائج العلوم والفنون • وانهما علة فساد الأخلاق ، فقال بالرجوع الى الحياة الطبيعية • ومما ذهب اليه في تلك الرسالة كون الثقافة أقرب الى الشر منها الى الخير ، وكون التفكير مناقضا لطبيعة الانسان ، وكون الفضيلة والامانة والصدق لا أثر لها في غير الحال الطبيعية حيث لا علوم ولا فنون ••• والواقع أن هذه الرسالة تحتوى أصل مذهب (روسو) وعقيدته ، ومنها تعلم عداوته للترف والمدنية ونظام الطبقات كما تعلم منها دفاعه عن الحرية (٢) •

وفي رسالته في «التفاوت أو عدم المساواة» يريد الرجوع الى الطبيعة • وهو ضد الملكية ويعدها نوعا من الاغتصاب والسرقة • وضد العبودية والترف والمدنية • وقد اثبت أن المدنية هي السبب في التفاوت وعدم المساواة بين الناس • وفي رسالته في «الاقتصاد السياسي» يرى أن تقوم الحكومة بتعليم جميع الاطفال تعليما حقا تتحقق فيه المساواة ، حتى يعتاد كل طفل المبادئ «الديمقراطية» ، ويتكون نشء كامل ، ولا يكون هناك نظام طبقات أو فرق كبير بين الغنى والفقير • وروسو كان ضد الملكية الخاصة لاعتقاده أنها السبب في عدم المساواة والسبب فيما يرتكبه الغنى من رزائل ، وما يلحق الفقير من شقاء ، وما يلحق الانسانية من ذل وعبودية (٣) •

بدأ هذه الرسالة بمناقشة حول طبيعة الدولة وامكان التوفيق

(١) محمد عطية الإبراشي ، مرجع سابق ، ص ٦٦ — ٧٠

(٢) العقد الاجتماعي ص ١٢ — ١٤

(٣) محمد عطية الإبراشي ، مرجع سابق ، ص ٧٢ — ٧٧

بين وجودها وحرية الانسان ، فرأى أن الدولة هيئة تهدف الى سعادة جميع أعضائها ، وجعل جميع وجهات نظره في النهاية تابعة لهذا الهدف ، وذهب الى أن الكماليات وحدها هي ما يجب أن تكون تابعة للضرائب ، والى وجوب فرض ضرائب فادحة على أمور الترف ، والى عدم وضع ضريبة على الحاجيات كالقمح والملح .

ولم تشمل رسالته «الاقتصاد السياسي» على كثير من مباحث الاقتصاد المعروفة ، بل تحتوى آراء (روسو) السياسية اجمالا ، وقد وضعها أيام عمت المجاعة فرنسا ، فكان الفقراء يموتون عن احتياج ، على حين يتمتع الاغنياء باطلايب النعم وضروب الترف (١) .

وتكون اشكال الحكومة المختلفة مدينة تختلف تبعا لما بين الافراد من الفروق ، واذا كان أحد هؤلاء متفوقا في القوة أو الفضل أو الغنى أو الوجاهة انتخب حاكما وصارت الدولة ملكية ، واذا كان الكثيرون متساوين فيما بينهم تقريبا وكانوا يفوقون الآخرين انتخبوا معاً وتكونت اريستوقراطية . ومن كان الثراء والمواهب عندهم أقل تفاوتوا وكانوا أقل بعدا عن حال الطبيعة حافظوا بالاشتراك مع الادارة العليا والفوا ديموقراطية . وتؤدي الفروق السياسية الى فروق مدنية بحكم الضرورة . ولا يلبث التفاوت الذي يزداد بين الشعب ورؤسائه أن يشعر به الافراد ، فيتحول على الف وجه وفق الاهواء والمواهب والمصادفات . بيد أن التفاوت ينتشر من غير مشقة بين ذوى الطموح ، والجبين من النفوس المستعدة للسعى وراء مخاطر النصيب في كل وقت ، والتي لا تبالى بالسيطرة أو الخدمة على حسب ما تكون ملائمة أو معاكسة لها . وبما أنه ليس لانسان سلطان طبيعي على مثله ، وبما أن القوة لا توجب أى حق ، فإن العهود تظل اساسا لكل سلطان شرعى بين الناس . وتنازل الانسان عن حريته يعنى تنازلا عن صفة الانسان .

فيه وتنازلا عن الحقوق الانسانية وعن واجباتها أيضا • ثم أن مـن المهود الباطلة المتناقضة اشتراط سلطان مطلق من ناحية وطاعة لاحد لها من ناحية أخرى •

وهكذا يكون حق الاسترقاق باطلا ، لا لانه غير شرعى فقط ، به لانه مخالف للعقل خال من كل معنى ايضا • فكلمتـا الاستبعاد والحق متناقضتان ، متنافيتان ، ومن الحماقة أن يقول رجل لرجـل أو لشعب : اضع معك عهدا يجعل كل غرم عليك وكل غنم لى ، واراعى هذا العهد ماراقتى ، وتراعيه ما راقنى (١) • وهكذا يضع روسـو شروطا للعقد الاجتماعى بواحدة فى كل مكان • وهو يريد جميع هذه الشروط الى شرط واحد ، وهو بيع كل مشترك — مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره — بيعا شاملا ، وذلك أولا أن الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها • وأنه لامصلحة لاحد فى جعل الشرط ثقيلا على الآخرين ، ما كان الشرط متساويا نحو الجميع • وعليه فان روسو يضع الكلمات التالية لتدل على العقد الاجتماعى • يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته شركة تحت ادارة الارادة العامة ، ونحن نتلقى كهيئة كل عضو كجزء خفى من المجموع » (٢) • وبهذا يرى روسو أن المجتمع السياسى ظهر نتيجة «عقد اجتماعى» • لان السلطة وتحقيق الحرية لايمكن ظهورها دون موافقة جميع الافراد • واعتمد روسو فى هذا الجزء من نظريته على افكار هوبز ولوك ، ولكنه جمع بينهما بطريقة غير منطقية • فهو يرى أن كل فرد تنازل عـن حقوقه الطبيعية للمجتمع بأسره باعتبارها مجموعة واحدة • وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية تتمتع بحياة خاصة ، وبارادة مستقلة، وتتفصل عن حياة الافراد المكونين لها وعن ارادتهم • وهذه الشخصية

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ — ٤٥

السياسية هي التي نسميها «الدولة» • والسيادة التي تترتب على هذا التعاقد هي التي تميز الدولة عن المجتمعات الأخرى • ولكل فرد نصيب من هذه السيادة يساوى نصيب الآخر • وهذا الجزء من الذي يخصه لا يمكن انتزاعه منه • وبموجب هذا العقد يكتسب الفرد جميع الحقوق التي كان قد تنازل عنها للمجموع ، وتتولى الدولة حمايتها هذه الحقوق • كما يرى روسو أن الإرادة العامة هي المظهر الوحيد للسيادة التي لا تكون إلا للشعب في مجموعة (١) •

والسلطة التي تأتي عن طريق القوة من وجهة نظر روسو لا تمنح صاحبها حقاً من الحقوق • وإذا ما اضطّر الإنسان إلى أن يخضع لهذه القوة يوماً ، فليس عليه جناح إذا لم يطعها • وينتهي روسو إلى القول بأن الحق الاجتماعي لا يأتي من الطبيعة ، بل أنه قائم على الارتباط بين أفراد المجتمع الواحد تجاه الآخر • وإذن • فالمجتمع في نظره يرتكز على عقد أو ميثاق ، أي على الارتباط المتبادل المتفق عليه بين أفراد هذا المجتمع • ويقترح روسو نظرية جديدة لتنشئ شرعية السلطة السياسية ، فالسيادة المطلقة إنما هي للشعب الذي لا يمكنه أن يتخلى أو ينزل عنها • كما يعتقد أن الإنسان كـأن خيراً وحراً وسعيداً، ولكن المجتمع هو الذي جعله خبيثاً ، وعبدًا وبائساً • ومع ذلك فروسو يناقض هذا الرأي من جديد ، ويذكر أنه من الاستحالة أن يرجع إلى الوراء بل يجب أن يخضع للمجتمع • أن جميع الناس في هذا المجتمع يرتبط الواحد منهم بالآخر تمام الارتباط بميثاق • وهذا الميثاق هو الذي يسوى بين الناس قاطبة في الحقوق والواجبات كما أنه يجب أن يكون هناك عقد بين الشعب وحاكميه الذين اختارهم بمحض إرادته • هذا العقد يدفع الشعب وحاكميه إلى ملاحظة القوانين

(١) بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٥ —
• ٢٨٧

التي اتفقوا عليها والتي تشكل روابط اتحادهما معا (١) .

وإذا كانت الدولة أو المدينة لاتعد غير شخص معنوى تقوم حياته على اتحاد أعضائه ، وإذا كانت سلامتها الخاصة أهم ماتعنى به ، وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك واعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملائمة للجميع . وكما أن الطبيعة تمنح كل انسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، يمنح الميثاق الاجتماعى الهيئة السياسية سلطانا على جميع أعضائها أيضا ، وهذه السلطة نفسها — وهى التى توجهها الإرادة العامة — تحمل اسم السيادة (١) . ان لكل انسان حقا فيما هو ضرورى له بحكم الطبيعة ، غير أن العقد الإيجابى الذى يجعله مالكا لمال يده من كل شئ آخر ، وهو اذا نال نصيبه وجب أن يقتصر عليه ، وعاد غير ذى حق فيما تملك الجماعة . ولتعد ادى الانتقال من الحال الطبيعية الى الحالة المدنية الى تغيير فى الانسان جدير بالذكر كثيرا ، وذلك باحلال العدل محل الغريزة فى سيره ، وتمنحه أفعاله آدابا كان يعوزها سابقا . ولذلك يستهل روسو الباب الاول من كتابه «العقد الاجتماعى» بقوله : «أريد البحث عن امكان وجود قاعدة ادارية شرعية صحيحة فى النظام المدنى عند النظر الى الناس كما هم عليه ، والى القوانين كما يمكن أن تكون عليه ، وسأحاول أن أمزج دائما بين ما يبيحه الحق وما تأمر به المصلحة ، لكيلا يفصل بين العدل والمنفعة مطلقا (٢) . غير أن النظام الاجتماعى حق مقدس يصلح قاعدة لجميع الحقوق الاخرى . ومع ذلك فان هذا الحق لايمصدر عن الطبيعة مطلقا ، وهو اذن قائم على عهود ، فعن طريق الميثاق الاجتماعى منحنا الوجود والحياة للهيئة السياسية ، ويرى روسو وجوب ان يمنح الهيئة السياسية الحرية والارادة وذلك

(١) جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٦٦

(٣) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٢٧

لان العقد الابتدائي الذي تألفت به هذه الهيئة والتحت به لم يعين شيئاً مما يجب أن يصفه للبقاء • ويصرح روسو في أصل التفاوت بين الناس» بأنه لايفترض وجود الحال الطبيعية فعلاً ، وانما يستحسن حالاً من المهمية متوسطة بين الحال الطبيعية والحال الاجتماعية يحافظ الناس بها على السلطة ومنافع الطبيعة • ويظهر من تعليقات روسو على متن الرسالة أنه لايريد رجوع المجتمع الفاسد الحاضر الى حال الطبيعة ، وأنه يمد المجتمع أمراً لا مفر منه مع فساده • وهو يعلل هذا الفساد بالتفاوت بين أفراد المجتمع في المعاملات والحقوق ، فيتغنّى بالإنسان الطبيعي الطاهر ويقول بتلك الحال المتوسطة حيث تسود المساواة (١) •

(١) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص ١٥ •

تقويم الاتجاه الأوروبي

يتضح من العرض السابق ان الاتجاه الأوروبي كان سجين السيطرة الكنسية • ويتضح ذلك من عرضنا في هذا الفصل الى كل من شيشرون وسنيكا والقديس أوغسطين باعتبارهم ذوي اثر واضح في الدفاع عن المسيحية كديانة عن طريق فكرهم الذي تميز لدى شيشرون بفكرة القانون الطبيعي الذي يكفل مساواة البشر • والذي دفعه الى ذلك اضطرابات الاغريق ، وثوراتهم • تلك الاضطرابات نفسها هي التي دعت سنيكا الى مهاجمة فكرة الرقيق • ولقد تحدثنا عن هذين الكاتبين لا باعتبارهما يمثلان فكرة أو منهجا في دراسة التدرج الطبقي ، ولا حتى يذهبان الى تحديد ابعاده ، ولكن باعتبار انهما تكلمتا عن المساواة بين الطبقات • بمعنى أن أولهما دعا الى القانون الطبيعي ، وذهب الثاني الى مهاجمة الرق • أما القديس أوغسطين فقد كان أكثر الكتاب دفاعا عن الكنيسة وسيطرتها • وكانت نفس الظروف المجتمعية هي التي دعت الى أن يذهب الى الاليات والسيطرة الكنسية المتمثلة في «مدينة الله» التي دعا اليها •

وفي هذه الاثناء ساد الاقطاع العصور الوسطى بالاضافة الى عدم الاستقرار السياسي ، والحيلولة دون تكوين سلطة مركزية موحدة تستطيع بها الدولة بسط نفوذها على سائر الارزاء وتميزت العصور الوسطى بطابع عقلي بالاضافة الى الايمان الكنسي وكان « الجدل » منهج البحث فيها • ويظهر القديس توما الاكوينى ليعتمد على الانجيل وارسطو وما كتبه علماء المسيحية الاول ، في كتاباته • وبالرغم من انكاره للفوارق الطبقيّة الا أنه أباح الرق لانه - من وجهة نظره - يؤدي وظيفة اجتماعية ضرورية • وفي أواخر العصر المدرسي ، نهضت الكنيسة لمقاومة التيارات العقلية • بدأت حركة الاحياء العلمى في وقت ساد الانحلال الخلقي • فاتجهت الحركة الكنسية الى ارجاع الدين الى الكتب المقدسة ، ورفض للتسليم بلحظكار الكنسية لتفسير

نصوصها من جانب ، وحثها المزعوم بصدد غفران الذنوب من جانب آخر . ومن اعلام هذه الحركة مارتن لوتر الذى أعلن بطلان المصكوك التى كانت تبيعها الكنيسة للناس ، وامتدت ثورته الى البابوية نفسها، فاعلن أنها بدعة خلا منها عهد الرسل الاولين . وارتأت سيطرة الدولة على مرافق الحياة . وتبع ذلك ثورات واضطرابات اجتماعية وسياسية ، لحقتها اتجاهات التسامح الدينى فى انجلترا وفرنسا بوجه الخصوص .

وكان لذلك اثره البالغ فى الاتجاهات الاصلاحية فيما قبل التطور الصناعى . بيد أن الثورة الصناعية وما لحقها من ثورات سياسية واجتماعية ، كان لها أكبر الاثر فى تطور الاتجاهات الفكرية والاصلاحية منها ، والسياسية . ونجد هذه الاتجاهات متمركزة فى ثلاث أولها : الاتجاه الذى يعتمد على فكرة القومية والقانون الطبيعى . وثانيها : اتجاه المدرسة الفرنسية بالذات فيما قبل القرن الثامن عشر . وثالثها : الاتجاه المهد للماركسية . ومن عرض هذه الاتجاهات الثلاث نستطيع بيان الروافد الاساسية التى اعتمد عليها الفكر فيما بعد القرن الثامن عشر . وذلك باعتبار الفكر تراكم معرفى متأثر بالظروف المجتمعية السائدة فى كل حقبة تاريخية .

وفيما يرتبط بالاتجاه الاول فقد عرضنا لاهم رواده . حيث أوضح ميكانيلى سلطة الكنيسة ومساوئها . وأن الشعب يحمل بين ثناياه عناصر هدمه . وتمسك الناس بالمصالح المادية حيث تصبح فى كل مدينة جماعتان : الشعب وطبقة الاريسوقراطيين . فى حين ذهب السير توماس مور الى مدينة مثالية متألفة من ٤٤ مدينة فرعية يتكلم أهلها جميعا لغة واحدة ويلبسون ملابس متشابهة . وهو يقصد بمدينة تلك (اليوتابيا) جزيرة بلا أرض ، نهرها بلا ماء ، وشعبها بلا ناس . أى أنها مدينة من نسج خيالاته ، يوضح فيها ما ينبغى أن تكون عليه الدولة . ويذهب توماس كامبانيلا فى «مدينة الشمس» الى مجتمع

خيالى آخر ، يراه مجتمع المستقبل • وأن كان كل ن مكيا فيللى وتوماس مور وكامبانيلا قد ذهب الى مجتمع مثالى والى بيان مفسد النظام القائم آنذاك معتمدا على الرجوع الى الطبيعة ، أى الحالة الفطرية للانسان ، فان جان بودان قد ذهب الى ذلك عن طريق فكرة قومية ، وان جون لوك قد أتى بأفكار أخرى تعالج ظروف مجتمعه معتمدا على المنطق والتعقل فى التسامح الدينى •

أما الاتجاه الفرنسى فيما قبل القرن الثامن عشر ، فلقد ذهب منتسكيو - مثلا - الى تحليل النظم السياسية والاجتماعية والدينية مثلما فعل لوك فى انجلترا •• داعيا الى الحرية والمساواة وسيادة القانون ، مبتدئا بفكرة القانون الطبيعى • ومما أن قامت الثورة الفرنسية حتى وجدنا فئة من المفكرين فى مقدمتهم فولتير وروسو • ذهب فولتير الى نقل السلطة من الكنيسة الى المفكرين الاشراف والامراء مبشرا بالدين الطبيعى • دين العقل الذى يدفع الضمير الى الشعور بوجود كائن أعلى يحثنا على مزاوله الفضيلة • ولقد تابع روسو فولتير فى انتقاد الاوضاع القائمة فى بلاده ، وفى ايمانه برسالة الطبقة المثقفة ، حاملا على نظام الملكية الخاصة باعتبارها فروقا طبيعية بالرغم من كونها من صنع العادات وأسلوب الحياة المتبع • وهو يرى ان كل من أصل المجتمع والقانون ، انما يربط الضعيف بالقيود ويمنح الغنى القوى • وهما الاصل فى تكوين تلك الفروق الطبيعية •• الطبيعى منها والادبى أو السياسى •

ولقد كانت «الطبيعة» Nature هى المصطلح الذى تأكد كثيرا وأصبح بؤرة الفكر فى القرن الثامن عشر • ويعتبر روسو الكاتب الذى جعل من هذا المصطلح اساسا لتفكيره • وسواء كان روسو مؤرخا أو فيلسوفا ، فانه أعطى قوة دفع لحركات الفكر فى الادب والفلسفة والتربية والسياسات • وعلى العكس من افلاطون الذى فكر فى امكانية تغيير الطبيعة البشرية عن طريق تغيير النظم البشرية ، فقد رأى روسو

امكانية ان تصل الطبيعة البشرية الى ما ينبغي أن تكون عليه ، عن طريق إلغاء النظم البشرية . فكل شيء يشوه ويكبح الطبيعة البشرية يجعلها خاطئة على الدوام . أي أن الإنسان الطبيعي يعني الإنسان الحقيقي . وهكذا تعني العودة الى الطبيعة ، عودة الى البشرية الجوهرية للإنسان : ، والتي كانت بعيدة عن كل القيود الزائفة والمتكلفة . فلقد ولد الإنسان حراً ، ومعنى هذا ، أن يظل حراً ، ولكنه يعيش مقيداً بالأغلال (١) .

وعندما يعيش الإنسان في مجتمع ما ، فإنه يتمتع بالحرية فقط إذا أراد هو ذاته نوعاً من الحكومة التي تجلب له أفضل ما يرجو . هذه الطاعة الطوعية التي يخضع لها كل أعضاء المجتمع هي نتيجة للارادة العامة التي لا تكون خاطئة ولا تنفل الخطأ : لأنها ارادة جمعية للمجتمع المحلي ولأن المشاركة لجميع الارادات فيها تحدث قبل أن توجد هي . وبهذا ، فإن الارادة العامة تعني أن الإنسان يجب أن يخضع ارادته لذلك الكل الاوسع ، والذي يطلق عليه مصطلح «الدولة» .

(1) J.H. Abraham, op. cit., pp. 50-51.

المراجع المستخدمة

- ١ - بطرس بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، ١٩٥٧ •
- ٢ - توفيق الطويل ، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ •
- ٣ - جاستون بوتول ، ابن خلدون :فلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٥ •
- ٤ - جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون مجموعة من الشرق والغرب ، العدد ٧٨ •
- ٥ - جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ •
- ٦ - جان جاك روسو ، أصل التفاوت بين الناس ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ •
- ٧ - جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، ترجمة حسن جلال العروسى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ •
- ٨ - سامى الدهان ، جان جاك روسو ، دار المعارف ، ١٩٥٩ •
- ٩ - عبد الرحمن شهنذر ، القضايا الاجتماعية الكبرى فى الم-الم العربى ، ١٩٣٩ •
- ١٠ - فؤاد محمد شبل ، المدينة الفاضلة : بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى عند الكتاب المثاليين ، مكتبة النهضة المصرية •

- ١١ - كارل بيكر ، المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ،
ترجمة محمد شفيق غربال ، مكتبة الانجلو المصرية ،
١٩٥٥ .
- ١٢ - محمد عطية الابراشي ، جان جاك روسو ، دار احياء الكتب
العربية ، ١٩٤٦ .
- ١٣ - محمد مختار الزقزوقي ، نيقولا ماركيافيللى ، مكتبة الانجلو
المصرية ، ١٩٥٨ .
- ١٤ - مصطفى الخشاب ، النظريات والمذاهب السياسية .
- ١٥ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ،
دار الكتاب المصرى ، ١٩٤٦ .
- ١٦ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٧٩ .
- ١٧ - ول ديورانت ، قصة الحضارة : حضارة اليونان ، ترجمة محمد
بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ .
- ١٨ - ويد جري ، التاريخ وكيف يفسرونه ، ترجمة عبيد العزيز
جاويد ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٣ .
- ١٩ - ويلز ، موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ،
مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٨ .

20 — Abraham, J.H, The Origins & Growth of Sociology, 1973.

21 — Aron, Raymond, Main Currents in Sociological Thought, Vol. I, 1974.

22 — Becker & Barnes, Social Thought from Lore to Science, 1952.

23 — Bendix & Lipset, Class, Status & Power, 1953.

24 — More, Thomas, Utopia, London, 1913.

الفصل الرابع

مولد علم الاجتماع الحديث

مقدمة

المبحث الأول : أوجست كومت

المبحث الثاني : كارل ماركس

المبحث الثالث : هيريت سبنسر

الفصل الرابع

مولد علم الاجتماع الحديث

بدأ القرن التاسع عشر في أعقاب ثلاث ثورات أولها الثورة الأمريكية التي كانت ثورة في صورة عصيان شعب مستعمر . وكان نتيجة ذلك تكوين أول حكومة جمهورية في الازمنة الحديثة ، والتي من خلالها تمثل أفكار المساواة والسعادة البشرية حجر الزاوية في النسق السياسي والاجتماعي . وثانيها الثورة الفرنسية التي تعتبر أكثر عنفا وصراحة ، لآثارها السريع والواضح - السلبى والايجابى - الذى انعكس على الانساق السياسية لأوربا وأمريكا ، وأصبح نموذجا لكل الثورات اللاحقة . لم تكن فرنسا بعيدة عن السياق الاجتماعى والظروف التي سيطرت على أواخر القرن الثامن عشر ، ولكن كان هناك وعى لدى طبقة الشعب النامية في المدينة والقرية بالضجر من الآثار الناجمة عن العصور الوسطى . وكان هذا الدعى يفترض امكانية ايجاد نسق اجتماعى جديد يتسم بالتححرر من الاغلال . أما الثورة الثالثة فهي الثورة الصناعية التي اتجهت نحو تحول البناء الاساسى - الاقتصادى والاجتماعى - في أوربا وبقية أنحاء العالم . لقد كان نموها بطيئا ، وأحيانا بطرق خفية . الا أن تقدم العلم والرياضيات عمل على تعجيل عملية اختراع الآلة لتحل محل العمل الانسانى لكى تزيد من الانتاج . وبهذا حدثت تأثيرات لغوى الانتاج الجديدة في النسق الاجتماعى (١) .

وفي ذلك الحين ، وضع آدم سميث Adam Smith أسس علم الاقتصاد ، والذي عن طريقه يمكن تحليل عوامل الانتاج المعقدة والمتجارة والسوق ، على أساس مبادئ عقلية ثابتة .

(1) J.H. Abraham, op. cit., pp. 83-84.

وجاءت خطوط أخرى من الفكر من مصادر عديدة ، حاولت فهم مدى التغير الذى حدث فى النسق الصناعى الجديد، وكانت هذه الخطوط نلتقى جميعها نحو التفكير فى الإنسان . وكان سان سيمون - Saint Simon (١٧٦٠ - ١٨٢٥) أول من عمل على تعميق النظرة فى المضامين الاجتماعية والسياسية للتصنيع (١) . وكانت لأفكار سان سيمون أثرها فى أفكار أوجست كومت الذى نظر الى المجتمع نظرة وضعية كان لها أثرها - أيضا - فى الفكر الاجتماعى ، والذى دعا بوضوح الى ضرورة قيام علم الاجتماع . ومن خلال آراء أوجست كومت استطاع علم الاجتماع ان يقف فى وجه التغيرات السريعة التى لحقت بالمجتمع والنق تحتاج الى علم يكتشف أسباب هذه التغيرات والنتائج المترتبة عليها .

وانحدرت من أفكار كومت وظروف عصر النوير والعقلانية والفكر الحر ، مدرسة فكرية حملت مشعل علم الاجتماع فى فرنسا ، وكان من أبرز أعضاء هذه المدرسة أميل دوركايم الذى تأثر بالفكر الديكارتي والمذهب الوضعى الذى أرسى قواعده أوجست كومت . ووضع دوركايم أصول ومناهج علم الاجتماع ، وتطرق لموضوعات ذات أهمية فى التراث السوسيولوجى .

ومثلما كان الحال فى فرنسا ، اتخذ علم الاجتماع مسارا متميزا فى بريطانيا ، اذ ارتبط بالذوق البريطانى من أجل السعى نحو حل نهائى وقاطع للنظام القطاعى الذى ساد أوروبا ، والتحول الصناعى الذى لفت الانظار الى ضرورة تحليله وتفهمه . ويمكن القول بأن دافيد هيوم David Hume (١٧١٠ - ١٧٧٦) هو موجد هذه الحركة الفكرية التى كان لها الاثر للتحوّل الى الفلسفة الامبريقية التى عاشت فى انصف الاول من القرن التاسع عشر فى علم النفس

(1) Ibid, p. 85.

الترباطى • كما كان لادم سميث Adam Smith آثاره فى تحول الفكر البريطانى بعيدا عن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية ومتجهـا نحو تهذيب وتعديل النظرية الاقتصادية ومبادئ الاقتصاد خلال القرن التاسع عشر •

ويعتبر هوبرت سبنسر Herbert Spencar أعظم عالم اجتماع أنتجته إنجلترا • اذ سيطر على الفكر الاجتماعى زهاء نصف قرن • واستمرت أعماله موضع الاعتبار فى امريكا • كما أن نظرية دوركايم عن المجتمع تأثرت تأثيرا مباشرا بالنظرية السوسيولوجية الخاصة بسبنسر • وكانت فلسفة بيرجسون Bergson رد فعل الى حد ما لنظريات سبنسر البيولوجية •

واذا كان علم الاجتماع فى ألمانيا قد تأخر ظهوره ، وكانت أصوله غير مباشرة ، اذا ما قيست بمكانة علم الاجتماع فى فرنسا ، فان التراث الفلسفى فى ألمانيا كان مترايدا واصطبغ بالسياسة المرتبطة بالقضايا الكبرى التى يعيشها العالم • ويمكن أن تكون أعمال كانط Kant الفلسفية المرتبطة بدراسة القانون والمجتمع والحياة الخلقية والمساواة ، أساسا نظريا لعلم جديد عن المجتمع • كما كانت لأفكار هيجل Hegel أثرها فى منهجية العلم والفكر الاجتماعى • وجاء ماركس متأثرا بأفكار هيجل ، ووضع نظرية ثورية للمجتمع يمكن أن تكون مرشدا فى دراسات البناء والتغير الاجتماعى ، وان كانت هناك بعض الانتقادات التى وجهت اليها •

وعلى هذا نعرض لثلاثة من رواد الفكر السوسيولوجى فى كل من هذه المجتمعات الثلاثة ، اذ يمثل أوجست كومت بدايات علم الاجتماع فى فرنسا ، ويمثل كارل ماركس بدايات العلم فى ألمانيا ، كما يمثل هوبرت سبنسر بداياته فى إنجلترا •

المبحث الأول

أوجست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)

فيلسوف فرنسى ، ولد فى مدينة مونتبلية Montpellier وبعد أن أتم دراسته الجامعية شغل وظيفة معيد بمدرسة الهندسة ، ثم عين بعد ذلك سكرتيرا لسان سيمون وعاونوه فى اخراج أبحاثه ومؤلفاته الى حيز الوجود . ويعد من أوائل المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث (١) . وفلسفته فى الحياة وفى المجتمع متأثرة بأفكار من سبقوه من فلاسفة القرن الثامن عشر ، كما أنه شعر بالاضطرابات التى سادت عصره ومجتمعه ، وعاصر تقدم العلوم والاكتشافات فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر ، وكون لنفسه فلسفة هدفها إعادة تنظيم المجتمع .

وأثناء قمة الفكر الديكارتى ، بدأ كومت دراسة مشكلات المجتمع بروح عقلية من خلال اطار فكرى تصورى محدد (٢) . ومن أهم مؤلفاته «الفلسفة الوضعية» فى ستة أجزاء بدأ نشره من عام ١٨٣٠ حتى ١٨٤٢ . و «دروس فى الروح الوضعية» عام ١٨٤٤ ، و «نسق السياسة الوضعية» فى أربعة أجزاء نشرت من عام ١٨٥١ حتى ١٨٥٤ ، و «عقيدة الدين الوضعى» عام ١٨٥٣ ، و «التركيب أو التأليف الموضوعى» عام ١٨٥٦ ، أى قبل وفاته بعام واحد .

١ - الدعوة لقيام علم الاجتماع :

يذكر كومت ستة علوم أساسية ، ويرتبها على هذا النحو :
الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم الكيمياء ، علم الحياة

(١) جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، مرجع مذكور ، ص ٧١ .
(٢) J.H. Abraham, op. cit., p. 86.

علم الاجتماع • ويرى أن هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء • حتى الرياضيات ، فيمكن اعتبارها علما عقليا بحثا بالرغم من أصله الاستقرائي • والاستقراء يعنى دراسة الواقع للخروج بنتائج وقضايا نظرية • وعلى هذا ، فليس هناك علم عقلى بحث ، وأن الفلسفة الواقعية هى جملة العلوم الواقعية •

وهكذا ، يتوج هذه العلوم علم جديد هو «علم الاجتماع» الذى يعتبر أكثر هذه العلوم تعقيدا وتركيبا • وهو علم يقوم على دراسة المجتمعات من الناحية الموضوعية والطبيعية • ومن هنا يجب تطبيق المنهج الموضوعى على دراسة الظواهر الاجتماعية على أساس الملاحظة الموضوعية التى يمكن أن تنتهى بعلم الاجتماع الى قوانين سوسولوجية عامة تفسر الظواهر الاجتماعية •

لقد وضع أوجست كومت علم الاجتماع على خريطة العلم ، ليس فقط لمجرد اختراع المصطلح للعلم الذى يدرس المجتمع ، ولكن لانه الدراسة العلمية الاولى للمجتمع ، بحيث يمكن الاهتمام بدراسة حقيقة موضوعية خالصة من خلال التزام ذلك العلم بالوضعية • وفى هذا مزج كومت بين التجديد الفكرى ووضوح التصور والمعالجة الواسعة المدى للأفكار ، بحيث لانجد نظريا له يجمع هذه الخصائص فى تاريخ الفكر الاجتماعى • فقد نبغ تجديده للفكر من خلال ترشيد الاحساس الذى يتأتى بطريق طبيعى للشخصية العلمية الموضوعية غير العاطفية • وجاء وضوح فكره من خلال الوعى العميق بالعمليات التاريخية التى تراكمت وبلغت ذروتها فى وضعية العلم ، وضرورة بناء نسق فكرى واقعى مستقل ، يمكن عن طريقة فهم هذه العمليات والاسهام فى تحسين ظروف الحياة الاجتماعية • واذا كتب لعلم الاجتماع الوجود ، فان العلم الاكثر تعميما - من وجهة نظره -

يأتى فى خاتمة قائمة كل العلوم التعميمية الأخرى (١) •

هذا العلم من ابداع أوجست كومت ، وقد خصص له ثلاثة مجلدات من كتابه «دروس فى الفلسفة الرضعية» دعاه Sociologie فذاع هذا الاسم ، وعرفه بأنه : «العلم الذى يتخذ له موضوعا هو ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التى بها تتكون الجماعات الانسانية وترقى » • وكثيرا ما يسميه بالفيزياء الاجتماعية Physique Sociale أو العلم الاجتماعى الطبيعى ليدل على منهجه الاستقرائى ، وليميز بينه وبين علم السياسة الذى ينهج نهجا قياسيا ابتداء من فكرة الطبيعة البشرية أو من عنايته بالدولة أولا • وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسى والأخلاق وفلسفة التاريخ • والعلم فيه لأجل العمل ، فأننا - ولو أن الانسانية تنمو طبقا لقوانين ضرورية - نستطيع استتعال التقدم وتلطيف الازمات بتوفير الظروف الملائمة ، وذلك اما بتعديل ظروف الحياة المادية كالترية والغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة ، أو بتدبير حكومى (٢) •

ونلاحظ أن أوجست كومت لم يضع لعلم النفس مكانا فى تصنيفه الشهير للعلوم ، اذ كان يعتقد ان كل ظاهرة نفسية يمكن الوصول الى تفسيرها اذا رجعنا الى علم الحياة من ناحية ، وإلى علم الاجتماع من ناحية أخرى (٣) •

ولذلك فان ما دعا كومت الى انشاء تلك الدراسة متمثلا فى حرصه على اصلاح المجتمع وتخفيفه من عوامل الاضطراب والفساد • وذلك

(١) Ibid, pp. 86 - 87.

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٣ •

(٣) السيد محمد يحوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ١٨٧ •

أنه رأى أن المجتمع البشرى في عصره يشمل الفساد في مختلف مناحى حياته ، وأن السبب الرئيسى في فساد هذا يرجع الى فساد الاخلاق ، وأن السبب في فساد الاخلاق يرجع الى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم (١) .

واعتقد كرمت مثل الكثيرين من معاصريه - أن المجتمع الحديث في أزمة نتيجة لاختفاء أحد النظم الاجتماعية وميلاد نظام اجتماعى جديد . بمعنى التعارض بين النموذج الصناعى الح-ربى الدينى ، والنموذج الاجتماعى الصناعى العلمى ، وهذا ما يدعو لتقيام علم وضعى اجتماعى هو علم الاجتماع (٢) .

أعلن أوجست كرمت عن نشأة علم الاجتماع بوصفه علما مستقلا في ذاته لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية ، أى دراسة عاميه شأنه في ذلك شأن علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا التى تدرس ظواهرها في ضوء مناهج البحث العلمية ، ولعل الضرورة التى حدثت به الى انشاء هذا العلم هى رغبته في اصلاح المجتمعات المعاصرة له وانقاذها من مظاهر الفوضى الضاربة أطنابها في مختلف شئون الحياة الاجتماعية من سياسية واقتصادية وأخلاقية وتربوية ، لانه كان يؤمن بفكرة أساسية مؤداها أن الفلسفة ليست لها غاية مطلقة في ذاتها ، ولكنها وسيلة للوصول الى غايات عملية تخدم أغراض الإصلاح الاجتماعى وتسهم في الارتقاء بالمستويات الاجتماعية والاخلاقية والدينية (٣) .

وعندما ظهرت مشكلة اصلاح المجتمع الفرنسى واعادة تنظيمه

(١) على عبد الوالد وائى ، عمقريت ابن خلدون ، عالم الكتب ، ١٩٧٢ ، ص ٢١٣ .

(2) Raymond Aron, op. cit., p. 65.

(٣) مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الاول : تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره ، النار القوية للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ ، ص ١٠٥ .

بعد ثورته الشهيرة ، اختلف كومت مع جمهرة المصلحين والمشرعين المعاصرين له . لان هؤلاء نظروا الى المسألة نظره سطحية ، وحاولوا معالجة الامور بسرعة وطفرة وارتجالية ، أما كومت فرأى أن المهمة شاقة وعسيرة وتتطلب مجهودا طويلا لا بد أن يمهّد له بوضع فلسفة جديدة للتضاء أولا على مظالم الفوضى في التفكير ، وعلى الاضطرابات في مناهج البحث المستخدمة في دراسة ظواهر العلوم .

ويمتاز كومت عن معاصريه بأنه ألقى على المجتمع الذي عاش فيه نظرة أوسع نطاقا وأسبر غورا ، فانضح له مـدى الاضطراب العقلي الذي يتصوره ، واتضح له أيضا أن التيارات العنيفة التي تتدفق بالمجتمع لا يمكن ان نعزوها الى أسباب سياسية أو اقتصادية بسيطة ، بل هي ناشئة عن الاضطراب الخلقي وفساد معايير الرأي العام ، وهذا ناشئ بدوره عن الفوضى العقلية ، اذ أن كل ما يعتور التفكير من اضطراب وفساد لا بد أن يتردد صدها في مختلف مظاهر النشاط الاجتماعي . فكان الجهاز الاجتماعي ، أو الحركة الاجتماعية ، ترتكز في نهاية تحليلها على التفكير الذي يعتبر في نظره المحور الاساسي الذي تدور حوله كل مظاهر الحياة الاجتماعية ، لان المجتمع ليس في حاجة الى انسجام المصالح المادية والمنافع المتبادلة فحسب ، بل هو في حاجة كذلك الى اتفاق عقلي ووجدة فكرية ، وذلك لضمان استقراره وتقدمه (١) .

وعلى هذا يتحدد هدف علم الاجتماع بدراسة الكائن الاجتماعي من جميع نواحيه . ذلك لان المجتمع يتكون من محصلة المعارف الفكرية والروحية والموضوعية التي تربط الاجيال كل بالآخر . ومن ثم فان المجتمع يتشكل من الافراد القابلين للتغيير والتطور ، لان المجتمع سريع القابلية للتكيف مع الظواهر الخارجية بمختلف أنواعها (٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٦

(٢) جاكوبون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، مرجع مذكور ، ص ٧٢ - ٧٣

ويرى كومت أن النظم الاجتماعية تتوقف على العادات والعرف ، كما تتوقف العادات الخلقية بدورها على المعتقدات • فيجب إذن تنظيم طريقة التفكير قبل وضع النظم الجديدة • وهذا لا يحدث الا عن طريق الاراء التى تتقبلها العقول • فالتنظيم الاجتماعى يتوقف فى النهاية على التنظيم العقلى (١) •

وعلى هذا يجب النظر فى امكانية ايجاد مجموعة من المبادئ والافكار التى تنفق حولها جميع العقول • وفى هذا يرى كومت أن هناك مجموعة من العلوم التى لا يمكن أن تختلف العقول السليمة على مبادئها ، وهى الرياضيات وعلوم الطبيعة • وبذلك فلكى نعمل على تحقيق الوحدة بين الافكار على نمط هذه العلوم ، فعلى الاهتمام بمناهج البحث فيها • وموجز القول أن فلسفة كومت ترمى الى اكتشاف الحقائق الاساسية لتحقيق الوحدة بين العقول من جانب ، والى وضع القواعد العلمية الصحيحة لعلم الاجتماع على ضوء هذه الحقائق من جانب آخر (٢) •

وكما كان كومت متأثرا بالعلوم الطبيعية والرياضات - كما سبق أن أوضحنا - فاننا نجده فى دراساته المبكرة فى علم الاجتماع - كان متأثرا الى حد كبير بالبيولوجيا (علم الحياة) • ولذلك فان المجتمع من وجهة نظره ، عبارة عن مجموعة من الافراد الذين ينشأ بينهم نظام تقسيم العمل ، ويتعاون الجميع فى سبيل تحقيق أهداف مشتركة دون اغفال السعى وراء بعض الاغراض الفردية • وهذا التعريف يجعل من المجتمع حقيقة خارجية يمكن دراستها عن طريق الملاحظة الخارجية ، كما تدرس أنواع الحيوان أو النبات (٣) •

(١) السيد محمد بدوى ، مبادئ علم الاجتماع ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٨ •

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٠

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٦

٢ - موضوع علم الاجتماع :

وقد حاول كومت في كتابه «السياسة الوضعية» أن يدعم تعريفه الشكلي لعلم الاجتماع الذى أورده في كتابه « الفلسفة الوضعية» حيث يخصص علم الاجتماع في أحد مواضع هذا المؤلف لدراسة كلية لظواهر العقل البشرى والافعال الانسانية . ويوضح كومت في موضع آخر أن علم الاجتماع لا يدرس العقل في حد ذاته ، ولكنه يهتم بالنتائج المترتبة والمتجمعة عن استخدام العقل وممارسته . وطالما أن كومت لم يتخل عن تصوره لعلم الاجتماع ، بوصفه علما نظريا للظواهر الاجتماعية ، فان المحصلة الكلية لهذه الظواهر كما يعرفها تتمثل في النتائج المترتبة والمتجمعة عن استخدام العقل وممارسته (١) .

ويعطى اوجست كومت اسهاما أصيلا يعتبر نقطة تحول في تاريخ الفكر السوسيولوجى ، عندما ميز بين مجموعتين من القضايا - أو المشكلات المتميزة ، ولكنها متصلة . تلك التى تهتم ببناء المجتمع كما هو ، وأجزائه والعلاقات المتداخلة بين كل منها ، وذلك الكسل الذى يتكون من الاجزاء ، وبمعنى آخر مورفولوجيا المجتمع التى أعطاها كومت اسم الستاتيك Statics . وثانيا تلك القضايا المهمة بحركات المجتمع نحو غايات جديدة نتيجة للتغير الذى يصيب الافكار والنظم ، والتي أعطاها كومت اسم الديناميك Dynamics .

حسب آراء كومت ، يجب أن يتأتى التغير من خلال تغير الافكار (٢) . وبناء على ذلك ، يمكن أن يدرس المجتمع في حالتين : الاولى ،

(١) تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ ، ص ٢١

(2) J.H. Abraham, op. cit., p. 87.

حالة الاستقرار وهى ما أطلق عليه كومت « الاستاتيكا الاجتماعية »
والثانية ، حالة التطور أو التغير ، وهى ما أطلق عليها « الديناميكا-
الاجتماعية » .

والاستاتيكا الاجتماعية عبارة عن دراسة لبحوث فلسفة التاريخ
أو دراسة الحضارة الانسانية من ناحية تطورها ، وتنقيحها واستكمال
دراستها ، وتخليصها من صيغتها الفلسفية ، والامثال للمنهج-
العلمي (١) . وتهدف الاستاتيكا الاجتماعية الى معرفة الشروط
الاساسية أو الضرورية للوجود الاجتماعى . وأهم هذه الشروط
«التعاون» الذى لا بد ان يحدث بين الافراد المختلفين من حيث نزعاتهم
ورغباتهم وتطلعاتهم ، الا أنهم يتفقون فى غريزة حب الخير التى تعمل
على ايجاد نوع من التعاون بينهم .

ومن هنا استطاع اوجست كومت ان يضع أصول قانون التضامن
وملخص هذا القانون أن مظاهر الحياة الاجتماعية يتضامن بعضها مع
بعض ، وتسير أعمال كل طائفة منها منسجمة مع أعمال ما عداها ،
وتتضافر جميعها على حفظ المجتمع وصيانة حياته . فهى تشبه أجهزة
الجسم الحى اذ يفتص كل منها بوظيفة تختلف عن وظيفة ما عداها ،
ولكن تنسجم هذه الوظائف كلها بعضها مع بعض وتتضامن وتتضافر
على حفظ الكائن وصيانة حياته (٢) .

ومع ذلك ، فليس «الفرد» هو وحدة المجتمع الاساسية . ان هذه
الوحدة متمثلة فى «الاسرة» التى يظهر فيها التعاون ، كما يظهر -
أيضا - تقسيم العمل . وعليه ، يجب الاهتمام بالاسرة حتى يتحقق
تماسك البناء الاجتماعى للمجتمع ذاته .

(١) على عبد الواحد وائى . عبقریات ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص

٢١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٥

أما الديناميكا الاجتماعية فهي دراسة الحركات والتغيرات التي تطرأ على نظم المجتمع وبنائه الاجتماعي . وفي هذا يرى كومت أن هناك مراحل مرت بها الإنسانية حتى أنتهت الى المرحلة الموضوعية (البرضية) منذ الثورة الفرنسية ، حيث استقل التفكير الانساني بعيدا عن النظم التي كانت تعوق التقدم .

ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى ان الديناميكا الاجتماعية عبارة عن «طائفة من البحوث التي كانت سابقة لـأوجست كومت ، وهي الطائفة التي اشتهرت بحوثها باسم «فلسفة التاريخ» أو دراسة الحضارة الانسانية من ناحية تطورها ، وأكمل دراستها وخلصها من صيغتها الفلسفية ، ونهج في علاج حقائقها نهجا علميا ، أو زعم أنه نهج هذا النهج» (١) .

ان الفائدة العملية — من وجهة نظر كومت — هي اكتشاف شروط النظم الاجتماعية من حيث التوازن الاجتماعي . ومن ناحية الديناميكا اكتشاف قوانين التقدم . والنظام يؤدي الى التقدم . والتقدم والنظام هما شعار السياسية الوضعية (٢) .

ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى أن أوجست كومت قد جانبه التوفيق في جميع ما انتهت اليه دراساته ، سواء في الديناميك أو الاستاتييك الاجتماعي . ويرجع ذلك الى أنه لم يستنتج الحوادث، ولم يلاحظ الواقع والتاريخ ملاحظة أمينة صادقة ، عندما استوحى مبادئه الفلسفية ، وما كان يدين به من آراء في شؤون الكون والتفكير، وقد تصيد لهذه الآراء ولهذه المبادئ ما يؤيدها من الحوادث ، وحال

(١) المرجع السابق ، ص ٢١١ .

(٢) جاستون بوتول ، مرجع مذكور ، ص ٧٤ .

هواه بينه وبين النظر الى مئات الشواهد الواقعية التى تدل على
بطلانها (١) .

ومع ذلك ، فيمكن تقسيم مصطلح الاستاتيكا - منطقيا - الى
جزئين : دراسة الطبيعة البشرية من ناحية ، ودراسة الطبيعة
الاجتماعية من ناحية أخرى . أو بمعنى آخر : بناء الطبيعة البشرية،
وبناء الطبيعة الاجتماعية (٢) .

ومن تفسير الطبيعة البشرية نعود الى تفسير الطبيعة الاجتماعية
حيث يبحث كومت فى الجزء الثانى من كتابه ، «السياسة الموضوعية»
نظرية الدين ونظرية الملكية ، ونظرية الاسرة ، ونظرية اللغة ، ونظرية
الكائن العضوى الاجتماعى أو تقسيم العمل . وينتهى الكتاب بقسم
عن النظام الاجتماعى وقسم عن حدود التنوعات . وهذه الفصول
تشكل فى مجموعها نظرية كومت عن البناء الاساسى للمجتمعات (٣) .

ان العلم الحقيقى للعقل البشرى هو ما نسميه اليوم بعلم
اجتماع المعرفة . والعلم الحقيقى للعقل الانسانى هو تحليل وملاحظة
وفهم قدرات العقل البشرى كما يبدو لنا من خلال انتاجاته خلال
التاريخ . وعلم الاجتماع - أيضا - هو علم العقل البشرى ، لان
طريقة تفكير ونشاط العقل هى فى كل لحظة غير منفصلة عن السياق
الاجتماعى . فالعقل اجتماعيا وتاريخيا ، عقل كل عصر وعقل كل مفكر،
وهو بالتأكيد مرتبط بالسياق الاجتماعى (٤) .

(١) على مبدأ الواحد وانى ، ميترتات ابن خلدون ، مرجع مذكور ، ص
٢٢٦ . وكذلك : على عبد الواحد وانى ، علم الاجتماع ، مرجع
مذكور ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(2) Raymond Aron, op. cit., p. 91.

(3) Ibid., p. 95

(4) Ibid., p. 107.

وعلى هذا يقوم المنهج لدى كومت على الملاحظة والتجربة والمقارنة ، وضرورة استخدام المنهج التاريخي . ولا تقتصر الملاحظة الاجتماعية على الإدراك المباشر للظاهرة ، أو الوصف المباشر للحوادث ، وإنما تتطلب الملاحظة النظر الى الحقائق الاجتماعية على أنها موضوعات منزلة عنا وخارجة عن ذاتنا ومنفصلة عن شعورنا الفردي حتى نستطيع التوصل الى نتائج أقرب الى حقائق الامور (١) .

أما التجربة الاجتماعية فتقوم على مقارنة ظاهرتين متشابهتين في كل شيء ومختلفتين في حالة واحدة . ووجود مثل هذه الحالة إنما هو بمثابة تجربة . لأننا نستطيع أن نستنتج بسهولة أثر هذا العامل الذي كان سببا في اختلاف الظاهرتين . وإن كانت الطبيعة لاثمدنا بتجارب مباشرة من هذا النوع ، فإنها تمدنا بتجارب غير مباشرة ، تلك التي توجد في الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع وتمثل في الفتن والثورات والانقلابات . وكما أن دراسة الحالات العادية تؤدي بنا الى الوقوف على أفضل السبل الشائعة ، فإن دراسة الحالات الباثولوجية تحتاج الى الوقوف على القوانين التي تخضع لها الظواهر في حالتها العادية حتى نستطيع الكشف عن أثر العامل الطارئ الذي تسبب في الظاهرة المرضية (٢) .

وتقوم المقارنة الاجتماعية على مقارنة المجتمعات الانسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه الشبه والتباين بينها ، لتحديد أسباب تطور الظواهر بمعدل يفوق غيره من مجتمعات لآخر . أو انتشار طائفة من النظم في مجتمعات دون أخرى ، أو قيام ظاهرة معينة بوظيفتها دون غيرها . أو قد تتم المقارنة بين الطبقات أو الهيئات في نطاق شعب واحد أو مجتمع محدد للوقوف على حالتها الاجتماعية

(١) غريب سيد أحمد وآخرين ، المدخل الى علم الاجتماع ، مؤسسة الثقافة الحديثة ، ١٩٧٥ ، ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٤٢ - ٤٣

ومستوى معيشتها ومعاييرها ولهجاتها • الخ • أو تند تقارن جميع المجتمعات في عصر ما بالمجتمعات الانسانية نفسها في عصر آخر لتحديد مبلغ التقدم الذى تخطوه الانسانية في كل طور من أطوار ارتقائها •

أما المنهج التاريخى فيسميه كومت بالمنهج السامى ، ويقصد به المنهج الذى يكشف عن القوانين الاساسية التى تحكم التطور الاجتماعى للجنس البشرى • وأقام منهجه هذا على أساس قانونه الشهير بقانون الحالات الثلاث الذى ادعى أنه استخلصه من دراسة تاريخ الانسانية دراسة علمية (١) •

ويقوم الاطار التصورى لدى كومت على الفلسفة الوضعية — كما اشرنا — التى يتمثل أول طابع لها فى نظرتها الى جميع الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتغير • وفى هذا يشير صاحب الفلسفة الوضعية الى أنه لما كنا ندرك مدى عقم ما يسمى بالعلل الاولى منها أو الغائية فى أى بحث ، فإن مهمتنا هى السعى الى كشف هذه القوانين بدقة ، بغية اختصارها الى أقل عدد ممكن • أما التأمل النظرى للعلل فلا يؤدى الى حل أى مشكلة متعلقة بالاصل والغرض ومهمتنا الحقيقية هى أن نحل بدقة ظروف الظواهر ونجمع بينهما عن طريق علاقات التشابه والتعاقب الطبيعية (٢) •

٣ - قانون التقدم البشرى :

يرى المذهب الواقعى ان الفكر الانسانى لا يدرك سوى المظاهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الاعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب العدول عن كل بحث

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣ •

(٢) غريب سيد أحمد وآخرون ، المحل فى علم الاجتماع المعاصر ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٤ ، ص ص ٢١ — ٢٢

في الطل أو الغايات وما يسمى بالاشياء بالذات • ويدل كومت على نسبية معرفتنا ، لا ينقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط ، بل بعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن بودان • فيقول أن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية وضعية (١) •

ولقد وضع كومت مسمى «قانون الحالات الثلاث» مع أنه لا توجد قوانين أو أية خاصية واقعية لهذا المسمى ، وإنما هي أوصاف لعمليات عقلية لما يمكن تصويره على أنه تتبع الواحدة منها الأخرى في مجرى التطور البشرى • ولقد كانت المرحلة الأولى وهي المرحلة الدينية أو اللاهوتية حينما كان ينظر العقل البشرى الى كل الظواهر الطبيعية والبشرية على أنها ذات أسباب دينية • بمعنى ، عندما لم يكن لشيء ما أى سبب ذاتي وإنما كانت أسبابه خارجه عنه • وفي هذه المرحلة يكون العقل دائم الرفض للموضوعية التامة الخالصة ، ويكون خاضعاً للشعور غير العقلي ، وينتقل من تفسير وهمي معين الى آخر ، دون تجانس منطقي ، وليس ثمة تقدم ممكن في المعرفة ، وليس ثمة تقدم ممكن — كذلك — في الحياة الاجتماعية • والى حد ما يتحرك العقل البشرى الى الامام على أساس تصويره لذاته ولبيئته • وبهذا يتحرك الى المرحلة الميتافيزيقية التي من خلالها تمنح الاشياء القسوى والاسباب التي تفسر سلوكها • انها مرحلة ميتافيزيقية لان هذه القوى والاسباب ليست أكثر من تفسيرات جاءت من خلال الافكار الخاصة بالانسان ، وليس لها أساس في الحقيقة الواقعية • ومن ناحية أخرى فهي ميتافيزيقية لان أى نسق فكري لا يمكن إخضاعه للاختبار والتقنين • وبالإضافة الى ذلك فقد كان هناك تقدم محدد في المرحلة السابقة ، الى حد أنها تنشد تفسيراً للاشياء والوقائع بالرغم

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع مذكور ، ص ٣١٧.

• من احتمال وجود خطأ ما أو عدم صحة هذا التفسير (١) .

والمرحلة الثالثة والاخيرة التى وصل اليها العقل البشرى الان ، متحررة من التأمّلات الميتافيزيقية أو ما غرق الطبيعة ، وتعطى مدخلا علميا وضعيا لقضايا ومشكلات الطبيعة ، بما يتضمنه ذلك الانسجام ذاته والمجتمع الذى يعيش فيه . انها مرحلة وضعيّة لانها تهتم بالحقائق المجردة الواضحة التى يمكن كشفها عن طريق سبب خاص بها . انها مرحلة علمية لانه يمكن من خلالها فقط أن يقوم المدخل الوضعى بصياغة تعميمات دقيقة ، وأن يكتشف القوانين التى تكمن وراء جميع ظواهر الطبيعة والمجتمع (٢) .

ومعنى هذا أن الأفراد مروا عبر جهودهم المبذولة دائما من الفهم والتفسير للعالم الذى يحيط بهم ، بثلاث اتجاهات متعاقبة . ففى الحالة الدينية يفسرون الظواهر عن طريق أسباب أولية بمشخصة فى الالهة ، وفى الحالة الميتافيزيقية ينتقلون الى مفاهيم أكثر عمومية لتحل محل الاسباب الأولية ، وفى الحالة الوضعية يفسرون الظواهر على أساس الملاحظة العلمية (٣) .

هذه الحالات الثلاث متنافرة . ونحن نجدتها تتعاقب فى كل انسان . ففى الحداثنة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ، وفى الشباب نقضى عللا ذاتية ، وفى سن النضج نمول فى الأكثر على الوثائق . غير أن هذا التناثر لا يمنع من التقارب . فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات ، مع قبوله العلم الواقعى فى موضوعات أخرى هى على العموم أقل تعقيدا . وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى بعضهم على حالة

(١) J.H. Abraham, op. cit., p. 87.

(٢) Ibid, pp. 87-88.

(٣) جاستون بوتول ، مرجع سابق ، ص ٧٣ .

وبعضاً آخر على حالة أخرى . وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل . على أن القانون الكلى يبقى صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة في شعب معين وفي عصر معين . فأننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولاً ، ثم نرى الميثافيزيقيا تعارضه ، وأخيراً يولد العلم الواقعي الذي هو وحده القادر على البقاء . لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال ، كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة . على حين أن العلم يستند الى الواقع فيجسم - العقول على وحدة الرأي ويحلّ لحلها (١) . ان قانون المراحل الثلاث يؤكد على أن العقل البشرى يمر من خلال ثلاثة أوجه . فاولاً يشرح العقل الظواهر عن طريق وصفها في حدود ارتباطها بموجودات أو قوى يمكن مقارنتها بالانسان نفسه . والوجه الثاني يرتبط بالميتافيزيقا حيث يشرح العقل الظواهر في صورة مجردة مثلما قد يحدث بالنسبة للطبيعة . والوجه الثالث ، يحيل الانسان الى ملاحظة الظواهر وبناء خطوط منتظمة تربط بينها ، سواء في لحظة معينة أو خلال مجريسات الزمن (٢) .

لقد توسع كومت في شرح قوانين التطور البشرى هذه لسبب خاص . ولذلك لان توضيح تطور الفكر البشرى في ضوء هذه المراحل الثلاث كان المنهج الوحيد الذي يمكنه من اقامة الدليل على أن التغيرات التي تحدث في المجتمع البشرى تنتج بصفة عامة عن تغيرات الاتجاهات والعقلية البشرية . لقد كان كومت أكثر قرباً من أحداث الثورة الفرنسية ، وما نجم عنها من آثار . وهكذا لم يستطع تجاهل التغيرات الثورية المحتملة ، لقد نظر الى هذا محاولاً اقناع ذاته بأن ثمة تغيرات يمكن أن تتأتى فقط عن طريق الافكار ، وهي تلك التغيرات التي يتحمل مسئوليتها العلم ، والعلم وحده . وهناك بعض

(١) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ١٩٣

(2) Raymond Aron, op. cit., pp. 65 - 70.

التغيرات التي لا تتطلب أى تغيير فى البناء الاساسى للمجتمع ونظمه . بل على لعكس ، فاذا وجهت هذه التغيرات فى الطريق السليم ، فانها سوف تعمل على تعزيز وتقوية هذه لنظم وتعمل على ثبات المجتمع - ذاته . وهذا يوضح سبب تكريس كومت قسما أكبر من تفكيره للتأكيد على أهمية الحفاظ على الاسرة التي يعتبرها - كما أشرنا - الوحدة الاساسية للمجتمع (١) . وعلم الاجتماع على هذا النحو يميل الى المحافظة ويقبل المجتمع الصناعى بوصفه نهاية المطاف فى التقدم الاجتماعى ، ويقف موقفا ايجابيا من نظمه الاجتماعية (الاسرة والطبقات) ويجعل من مهمته الاساسية الترميم والاصلاح ، لا الرفض والتغيير الجذرى (٢) .

(١) J.H. Abraham, op. cit., p. 88.

(٢) محمود موده «نشأة علم الاجتماع» ، دراسات فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، دار المعارف ، ١٩٧٥ ، ص ٥٩ .

المبحث الثانى

كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)

ولد ماركس فى عام ١٨١٨ من أسرة يهودية بمدينة تريف بروسيا . وقد كان أبوه يحفظ عن ظهر قلب كلمات فولتير وروسو ويقتبس عن كانط مبدأ سيادة الشخص وحق جميع أفراد الأمة فى تسير شئون الدولة (١) . ودرس ماركس دراسة جامعية أظهر فيها نبوغا ، ثم تطلع الى تقديم عمل اكاديمى ، لكن أفكاره حالت بينه وبين تقديم هذا العمل . والتحق بكلية الحقوق ببرلين عام ١٨٣٧ ، وتأثر فيها بكارل فون سافينى Karl Von Savigny صاحب المذهب التاريخى فى القانون . كما تأثر بالاستاذ جانس Gans الذى كان هيغليا . ثم انصرف ماركس الى دراسة الفلسفة وتأثر بفلسفة هيجل وفوير باخ (٢) . وعندما خطب ماركس فى عام ١٨٣٧ البارونة جينى فون وستفالن ، لم يدخل أبوها فى قلبه حب شكسبير وهوميروس فحسب ، بل أيضا حب سان سيمون (٣) .

وفى عام ١٨٤١ حصل على شهادة نهاية الدراسة بجامعة برلين ، وفى نفس العام أيضا حصل على درجة الدكتوراه بعد رسالة له بعنوان «الفرق فى فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور» من جامعة يينا Jena . وكتب فى الجريد الرينانية عام ١٨٤٢ . ومارس السياسة ولم يكن اذ ذاك اشتراكيا ، وانما كان داعية للحرية الدينية والمدنية الفكرية . ثم ذهب الى باريس عام ١٨٤٣ واتقام بها مدة ، اتصل

-
- (١) غريب سيد احمد وعبد الباسط عبد المعطى وعلى جلى ، المدخل فى علم الاجتماع المعاصر ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٤ ، ص ٢٧ .
 - (٢) غريب سيد احمد وعبد الباسط عبد المعطى ، «الملاحح السوسيولوجية فى النظرية الاشتراكية» ، المجلة الاجتماعية القومية المجلد الرابع ، العدد الثانى ، مايو ١٩٦٧ ، ص ٨٤ .
 - (٣) المرجع قبل السابق ، ص ٢٧ .

فيها بموس هيس Moes Hess الاشتراكي اليهودي الألماني وبالاشرائيين الفرنسيين أمثال برودون ولويس بلان ، وبدأ يكـون نواة تفكيره الى أن توفي ماركس سنة ١٨٨٣ (١) •

وبصفة عامة ، عقد عاش ماركس أوضاعا اجتماعية واقتصادية متقلبة ، حافله بالثورات • وعاش بين أكثر من مدينة وعاصمة اوروبية . الامر الذي وسع نطاق مسرح ملاحظاته • وهو وان كان قد نشأ نشأة بورجوازية أو شبه بورجوازية ، فقد مات مطاردا من السلطات السياسية والانظمة الحاكمة في أوروبا • وعاش فقيرا عانت أسرته من الفاقة والبؤس • وهو وان كان قد تأثر كشأن معاصره بالاضـاع الاقتصادية والفكرية السائدة ، الا أنه يتميز عن معاصره بأنه تحرر منها • فالدرب الذي سيقوده الى انشاء المادية التاريخية - لب علم الاجتماع وموضوعه الاساسى - يمر عبر تجاوز جدل (هيجل) ومادية (فويرباخ) ، وفي كل حالة يسلك ماركس سبلا اصيلة تؤكد عبقريته • ان تطوره الفكرى سار جنبا الى جنب مع تطوره السياسى الذى قاده من الديموقراطية الثورية الى الاشتراكية • فهو من الناحية الفكرية قد أفاد من الفلسفة المثالية الالمانية والاقتصاد السياسى الانجليزى والاشتراكية الفرنسية ، بشكل جعل لينين يشير الى أن الماركسية انتت النتيجة المباشرة والفورية لمذاهب أعظم ممثلى الفلسفة والاقتصاد السياسى والاشتراكية (٢) •

ان فلسفة كومت الوضعية - كما نعرف - هى محاولة واعية لتكذيب وانكار مفهوم الفلسفة «السلبية» • فالفلسفة النقدية ظهرت واتخذت مسارها فى انجلترا عندما بد الصراع بين البورجوازية والطبقات الناتجة عن النظام الاقطاعى اللاهوتى • وفى هذا قدم كومت وظيفة

(١) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع سابق ، ص ٨٥ .
(٢) المدخل فى علم الاجتماع المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

تاريخية هامة • بيد أن ماركس يعتقد — كما ذهب الفلاسفة م— قبله ان قوى الانسان الجوهرية غير محدودة في قدرته على التطور ، فهو قادر على الوصول الى أعلى درجات الابداع من ناحية الفكر— والعمل • وهذا هو التصور الكامن الذى يؤكد عليه ماركس في تنظيم الانساق الاجتماعية • فلقد ذهب الى أن مفهوم «الانسان الطبيعى» ليس مثلما ذهب روسو ، ولكن عن طريق نقده للنظام الرأسمالى ، وذلك لانه يأمل فى الوصول الى مجتمع انسانى حقيقى • ومن الواضح أن ماركس يرى ان الانسان كما ينبغي أن يكون هو مقياس الوجود الاجتماعى (١) • ويمكن اعتبار وجهة نظر ماركس نظرية للانسان والمجتمع والتاريخ (٢) •

ومن أهم مؤلفات كارل ماركس :

١ — الفرق فى فلسفة الطبيعة بين ديموقريطس وأبيقور
• (١٨٤١)

٢ — نقد فلسفة القانون عند هيجل • المترجمة الفرنسية ١٩٣٢
وألّفه ماركس عام ١٨٤٤ •

٣ — الاقتصاد السياسى والفلسفة (١٨٤٣ — ١٨٤٤) •

٤ — المسألة اليهودية (١٨٤٤) •

٥ — العائلة المقدسة (١٨٤٤) •

٦ — دحض مادية فويرباخ (١٨٤٥) •

٧ — الايديولوجية الالمانية (١٨٤٦) •

٨ — بؤس الفلسفة (١٨٤٧) •

٩ — العمل المأجور ورأس المال (١٨٤٧) •

(1) Irving M. Zeitlin, Ideology & the development of Sociological Theory, New Delhi, 1969, pp. 83 - 88.

(2) Ibid., p. 97.

- ١٠ - بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨) •
- ١١ - مشاركة في انتقاد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩)
- ١٢ - رأس المال •

ولا يهمننا في هذا الصدد من مؤلفات «ماركس» الا الكتابات التي تقع بين عامي ١٨٤١ و ١٨٤٦ لأنها تضم بين صفحاتها المضمون السوسيولوجي الخالص في فكر «ماركس» وكلها مؤلفات كتبها ماركس في فترة الشباب ... أكثر خصوبة وأكثر عصرية بالقياس الى كل التصورات النهائية عند المفكر الكهل ، كل ذلك من جانب ومن جانب آخر مؤلفات الشباب هذه تضع حدا نهائيا لمعدائية بعض الماركسيين تجاه علم الاجتماع اذ يخضعونه الى التاريخ أو الى مناهجه في التفسير» (١)

لقد كان «كارل ماركس» قبل كل شيء رجل نشاط وعمل ولكنه لم يفصل العمل قط عن النظرية وعن البحث العلمي ، الذي انتهى به الى رأيه في الظاهرة الاجتماعية وطبيعتها ، وتوسع «انجلز» في شرح ذلك الرأي وتلاميذه الذين تبعوه •

وبقدر ما يمكن القول ان ثمة علم اجتماع في الدول الجرمانية ، فاننا نقول بأن ذلك العلم بدأ في الدول الجرمانية «بكارل ماركس» الذي بين في مقدمة كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» أن العلاقات القانونية والاشكال الاقتصادية السائدة في المجتمعات لا يمكن تفسيرها لابادتها ولا بالفكرة المزعومة التي يقولون بها وهي فكرة التطور العام للروح الانساني • وأننا يجب أن نبحث عن عمليات تشريـح المجتمع في الاساس الاقتصادي الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي (٢)

(١) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٩٠ - ٩١ .

موضوع علم الاجتماع :

رفض ماركس استخدام تسمية «علم الاجتماع» في واحد من كتاباته ، وفضل أن يطلق على هذا النوع من الدراسة مصطلح « علم المجتمع » . وقد يرجع ذلك الى كراهية للفلسفة الوضعية التي روج لها أوجست كومت ، والذي أعطى لهذا العلم اسمه ، والى رفضه لها انطوت عليه هذه الفلسفة من آراء ، وذلك بعد دراسته لها دراسة نقدية وادانتها بأنها نوع من التفكير الذي يغلب عليه الروح اللاهوتية والنزعة التنبؤية (١) .

ولقد لاحظ ماركس أن علم الاجتماع كما ظهر في القرن التاسع عشر على يد أوجست كومت وهربرت سبنسر وغيرهما ، كان يرتبط بالفلسفة الوضعية ويغرق في الميتافيزيقا والوصف ويغلب عليه الطابع الذاتي والسمة المثالية . كما لاحظ أن هذا العلم كان ينظر الى المجتمع باعتباره كتلة من الأشخاص يرجع تغيرها الى ارادة الحكام ورجال السياسة والايديولوجية . الامر الذي جعله ينفي وجود القوانين الموضوعية التي تحكم الجنس البشرى خلال التاريخ ، ويرجع تعاقب الثورات التاريخية أو ظهور واختفاء الاشكال الاجتماعية المتباينة الى علل اتفاقية وذاتية . كما أن هذا العلم - من وجهة نظره - قد عجز عن أن ينسق بين الحقائق التي توصل اليها ، وعن التمييز بين الظواهر الهامة وتلك الثانوية ، وعن الكشف عن المعايير الموضوعية التي يمكن الاستعانة بها في هذا التمييز . بحيث أضحي هذا العجز يمثل ثغر أساسية تميز هذا العلم في هذه الفترة (٢) .

ان المهمة التي على علم الاجتماع ان يضطلع بها في رأى

(١) فريب سيد أحمد وعبد الباسط عبد المعطى وعلى جليلي ، الدخسل الى علم الاجتماع ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٧٥ ، ص ٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٥١

ماركس ، تتمثل في رسالة قوامها اثبات الطابع الانساني والاجتماعي للمجتمع . ان ماركس يعتبر علم الاجتماع حلقة الاتصال بين العلوم الطبيعية والعلوم المهتمة بدراسة الانسان . ومن يتفحص كتاباته يجدّه يمرض للعديد من الموضوعات والقضايا التي على عالم الاجتماع ان يتطرق لها بالبحث والتفسير والدراسة (١) .

فماركس قد اهتم بفلسفة التاريخ ، وان كان هذا الاهتمام يدل على شيء انما يؤكد أهمية الدراسات التاريخية في علم الاجتماع بوجه خاص وما تضيفه الى التراث في ذلك العلم الاجتماعي من تطور نظري وعنهجي . وقد درس الظواهر الاجتماعية ووضحها بالتغير الاجتماعي والعمليات الدينامية التي يحتويها ذلك التغير . فقد اهتم في كتابه الايديولوجية الالمانية ، بتفسير الظاهرة الاجتماعية وديناميية التغير (٢) .

وعلى هذا يقسم ماركس والماركسيون عموما علم المجتمع الى قسمين : قسم نظري عام وقسم نظري خاص ، طالما أن هذا العلم يهتم بما هو عام وخاص في الحياة الاجتماعية في علاقاتها الوظيفية ببعضها وفي الاعتماد المتبادل بينهما . حيث يختص علم المجتمع النظري العام بدراسة القوانين التي تحكم ظهور وتغير التكوين الاقتصادي الاجتماعي موضوع الدراسة ، ويحلل ميكانزمات أداء الانساق الاجتماعية لوظائفها ، فضلا عن دراسة تفاعل الكائنات العضوية في اطار هذا التكوين . ويعنى علم المجتمع النظري الخاص بدراسة القوانين المتعلقة بتغير هذه الانساق الاجتماعية الفرعية وأدائها لوظائفها ، والعناصر المكونة لها وميكانيزم التفاعل بينها (٣) .

(١) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع سابق ، ص ٩١

(٢) المرجع السابق ، ص ٩١

(٣) المدخل الى علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣ — ٥٤

كما درس ماركس النظام العائلي وتطوره في كتاب « العائلة المقدسة » . وأيضا تناول موضوع الطبقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي بنوعية : البناء أو الأساس الأسفل ، والبناء أو الأساس الأعلى (١) .

ان سلم الاجتماع عند ماركس أكد الصفات النوعية للظاهرة الاجتماعية بقوله «ليس شعور الانسان هو الذي يحدد وجوده ، ولكن على العكس ، ان وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد شعوره» . وقد أوضح في كتابه «رأس المال» ان الانتاج والتبادل والسلع هي في أساسها أشياء اجتماعية . ومن الحقائق التي يراها «ماركس» عن صفات الظاهرة الاجتماعية هي صفة الالتزام . فقد أشار الى ان الناس أثناء عملية انتاجهم الاجتماعي يدخلون في علاقات متعددة ، وهذه العلاقات يدخلونها ضد رغبتهم . ولكنهم مضطرون الى الدخول فيها (٢) .

رئ هذا التقاء بين «ماركس» و «دوركايم» فقد أكد الأخير صفة الالتزام في الظاهرة الاجتماعية كصفة أساسية فيها . ولقد بنى «ماركس» تحليله للظواهر الاجتماعية على الظروف المادية بدلا من التركيز على القوى الروحية أو المثالية . ومن هنا أصبح من اليسير تعريف الظاهرة الاجتماعية بطريقة يصبح اخضاعها للدراسة العلمية ممكنا . وليس معنى ذلك أن ماركس ينكر الانتاج الروحي والقوى الروحية تماما . بل ان الانتاج المادي والروحي يتداخلان في النشاط الاجتماعي الكلي . ان انتاج الافكار والتصورات والموعى ، انما هو في المقام الاول متضمن مباشر في النشاط وفي التعامل المادي بين الافراد (٣) .

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

واذا كانت مهمة علم الاجتماع لدى ابن خلدون وأوجست كومت هي البحث في القوانين الطبيعية الثابتة للمجتمع ، وإذا كان كومت قد اشار صراحة «انك تتنبأ لكى تضبط» بمعنى أن مهمة العلم هي الدراسة بقصد الضبط والمحافظة ، فان العلم لدى ماركس لم يكتف بالرصد والتحليل والوصف والتفسير ، بل يتعدى كل هذا ويتجاوزه لانه يشمل أيضا التغيير . وفي هذا يشير مؤسسوا الماركسية في ردهم المصادى عشر على فويرباخ ان الفلاسفة قد اکتفوا بتفسير العالم على انحاء عدة ، غير أن المهم في الامر هو تغييره (١) .

واذا كان أوجست كومت قد جاء غامضا في تحليله لمكونات المجتمع وبنائه الاجتماعي ، فان ماركس كان أكثر وضوحا عندما حدد المجتمع وبنائه كجماع عضوى للعلاقات بين الناس . وفي الوقت الذى وجد فيه كومت جوهر الظاهرة الاجتماعية في الاسرة وأخيرا في الدين ، فان ماركس وجد ذلك في تحليل البناء الاقتصادى للمجتمع ، أو أساسه المادى . وهذا هو الفرق بينهما في محور تفسير الوجود الاجتماعى (٢) .

منهج البحث الاجتماعى :

ان المناهج والادوات البحثية التى استخدمها ماركس في دراساته أول ما يبرز فيها الاهتمام بالتاريخ وفلسفته وضرورة اعادة كتابته «التاريخ اجتماعيا» . ان الدراسات التاريخية في علم الاجتماع تمثل دفعة قوية نحو المزيد من التكامل المنهجى والنظرى الذى يشفى على ذلك العلم المزيد من الملامح التى تؤكد أهميته وقدرته على الوصوف الى تعميمات وقوانين علمية ، هذا بالإضافة الى أن علم الاجتماع الماركسى لم ينكر دور الفلسفة في تعميق واصالة الفكر الاجتماعى

(١) المداخل في علم الاجتماع المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

يتوجيئه نحو الجذور الثابتة الراسخة ، ومن ثم قام ذلك العلم لديه على أصول فلسفية عميقة . ففي كتاب «رأس المال» نجد المنهج التاريخي المقارن ، وليس ذلك المنهج فحسب بل أنه قد استخدم أيضا المنهج الاحصائي استخداما واسعا . وقد لجأ زميل الكفاح «فردريك انجلز» الى استخدام المنهج الانتوجرافى فى دراسته عن «أصل الاسرة والملكية الخاصة وملكية الدولة» (١) .

ومن أدوات البحث المستخدمة الان فى العلوم الانسانية نجد «ماركس» قد استخدم فى كتابه «عن العمل المأجور ورأس المال» ١٨٤٧ Traval Salaree et capital أستييانا طبقه على مجموعة من العمال . وبذلك لم يفصل «ماركس» النظرية عن التطبيق ، وهذا ما يضيف بعدا آخر الى فكر «ماركس» الاجتماعى (٢) .

كما أن ماركس قد استخدم أيضا المنهج الاحصائي والامبيريقى عندما اشترك فى اجراء استفتاء للعمال فى فرنسا استخدم فيه الاستخبار Questionnaire الذى استعان فى تطبيقه بالصحف الفرنسية (٣) .

وقد يعيب البعض على علم الاجتماع الماركسى ، أنه استخدم تحت سلطان وتحكم نظام مقرر من قبل ، ومنهجا استدلاليا بحتا ، يبدأ ببعض المبادئ المجردة ، ثم يستشهد بعد ذلك بالوقائع التى تثبت المبادئ ، ومن ثم اتهم البعض تصوره للتطور الاجتماعى على أنه تصور قدرى . غير أن الواقع العلمى يشير الى أن المناهج التى استخدمها علم الاجتماع الوضعى اليوم قد طبقها «ماركس» و «انجلز» بالقدر الذى كانت تسمح به المعطيات والقضايا النظرية

(١) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع مذكور ، ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٢ .

(٣) الدخلى الى علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٥٥ .

والمنطقية التى أمكن لهما أن يحصلوا عليها فى عصرهما (١) .

المادية التاريخية :

المادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هى كل موجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية . غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا ، وهو يوجه همه الى دراسة التاريخ الانسانى ، ومن هنا جاء وصف مذهبه بالمادية التاريخية . فعنده أن نمو الحياة الانسانية ، فردية واجتماعية ، يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية ، وأن درجة الضمارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية ، وأن نوع الانتاج فى الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم . فليس وجدان الناس هو الذى يعين وجودهم ، وإنما وجودهم الاجتماعى هو الذى يعين وجدانهم . والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة ، بأوقاته الثلاثة التى هى القضية ونقيضها والمركب منهما . وهذه هى المادية الجدلية ومظهرها الاجتماعى الراهن «تسازع الطبقات» . ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت فى أيامه (١) .

ويمكن تلخيص كتابه «رأس المال» فى أربع قضايا : القضية الاولى : ان القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ، ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة . وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للانتاج ، مع مراعاة المتوسط تفاديا للاختلاف بين عامل وآخر ، أى مع افتراض عامل متوسط المهارة والظروف العادية . القضية الثانية أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله . وهذا الجزء هو

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٩٢ .

(١) يوسف كرم ، مرجع منكور ، ص ٤٠٢ .

الريادة في قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال ، وهذا الربح يتكدس
حيكون رأس المال • فرأس المال «سرقه متصلة وافتراءات على العمل»
وهو أداة سيطرة صاحب العمل على العامل : فان الاول لا يدفع الى
الثاني قيمة عمله وانما يدفع اليه ما يسد رمقه ، بل أقل من ذلك ، اذا
رضى العامل تبعا لقانون العرض والطلب • القضية الثالثة أن من شأن
الصناعة الآلية باستخدامها المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفا
بين رأس المال والعمل ، فان كبار المثلين يتطلبون على الضمايف من
منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال الى أبعد حد • وينتهى
المالين المتواضعون وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف
المعوزين فتقف الطبقتان وجها لوجه • ولكن المعوزين يحسون
بتضامنهم في جميع البلدان ، فيدركون شيئا فشيئا مصلحتهم وحقوقهم،
وقوتهم • وكارل ماركس يسهب في وصف مراحل هذا التطور •
القضية الرابعة ، أن الطبقة العاملة ، وهي الحاصلة على الحق ، والعدد
والقوة ، ستفوز حتما على المالين • فتتزعزع المكليات بتعويض
أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ،
فيتناول كل قيمة عمله كاملة ، ويجد فيها ما يكفي لارضاء جميع
حاجاته ويزيد • ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية ، ويقتصر
على القول في الختام بأن التقدم الصناعي يجعل من المستحيل العودة
الى الملكية الصغيرة وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع
الشيوعي حتما في مستقبل قريب أو بعيد على انقاض المجتمع
الرأسمالي • ومهمة الحزب الشيوعي تكوين «عقلية الطبقة» عند
العمال وتأريفهم حزبا سياسيا كفيلا بانتراع السلطة واقامة الدكتاتورية
العمالية (١) •

لقد أقام ماركس نظريته في العلاقة بين الوجود الاجتماعي
والوعي الاجتماعي — التي يطلق عليها التصور المادى للتاريخ — في

اتجاه معارض للتصور المثالى لهذه العلاقة لدى هيجل . كما أن نظريته في التغير الاجتماعى والمودة الاجتماعية توسع دور الطبقة العاملة في احداث هذا التغير وتلك الثورة (١) .

ويرى «بوخارين» Bukharine أحد أنصار الماركسية المحدثين ، أن القول بأن نظرية المادية التاريخية نكر أية أهمية للإنكار والايديولوجية ، قول يتسم بالتعسف . وهذه الايديولوجية في رأى «بوخارين» ليست سوى تبلور لعلم النفس الاجتماعى في نظام للإنكار والمواطف وقواعد السلوك (٢) .

لقد رأى «ماركس» ضرورة اعادة كتابة الماريخ من جديد ، بحيث لا تغفل دور الطبيعة ، ولا تراها كتاريخ أفراد أو من صنع الدول والديانات والصراعات النظرية . أن شكل تقسيم العود عند المصريين القدامى أو الهنود خلق نظام الطوائف في الدولة . غير أن المؤرخ التقليدى بدلا من أن يعتقد ذلك يذهب الى الرأى المغاير بأن نظام الطوائف هو الذى خلق تقسيم العمل و«شكل المجتمع» (٣) .

وهكذا شيد ماركس نسقا نظريا يربط الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع والتاريخ في طريق يجعل هذه الاطر الفكرية كلها مظاهر لنظرة مقارنة وكلية للمجتمع ، وأعطى لها مصطلح «المادية التاريخية» كاسم لها (٤) .

هذا ، وقد أضاف «ماركس» فكرة جديدة . ذلك أننا نجد مثلا أن «أوجست كومت» وبعض من المفكرين مع تسليمهم بأن الطبيعة الانسانية والمجتمعات الانسانية تتطور ، لا يعتقدون أن هذه الطبيعة

(1) Irving M. Zeitlin, op. cit., pp. 93-96.

(٢) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع سابق ، ص ٩٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(4) J.H. Abraham, op. cit., p. 202.

تتغير في الاسس الرئيسية التي يقوم عليها بناؤها ، ولكن «ماركس» يرفض هذه الفكرة ، فالتطور الاجتماعي يقوم على أساس تاريخي شبه ميكانيكي ، نجد أن الانسان فيه وان كان يلعب الدور الاول ، الا أنه يصل إلى التقدم وتحسين أحواله عن طريق الجهود التي يبذلها باستمرار على مراحل التاريخ المختلفة (١) .

وهكذا يفسر ماركس ظاهرات المجتمع في ثباتها وتغيرها ، بأسلوب الحياة المادية . وهذا لايعنى استناد المادية التاريخية على تفسير على حتمى أحادى الجانب . لأن ماركس لم يقل مطلقا بأن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد . فالاساس الاقتصادي يتألف من مجموعة من المتغيرات التي تشتمل ، بين ماتشمل ، قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وما بينهما من حركة دينامية وعلاقات جدلية (٢) .

الوجود الاجتماعي والوعى الاجتماعي :

أما نظرية «ماركس» في البناء الاجتماعي فتتلخص في أن هناك نوعين : البناء الاسفل وهو يتكون من العوامل الاقتصادية والمادية ، ثم البناء الاعلى وهو الافكار والمبادئ . وأن أى تغير في البناء الاسفل يتبعه تغير في البناء الاعلى ، ولكنه يضيف الى ذلك فكرة هامة وهى أن ثمة تفاعلا أو تأثيرا متبادلا بين كلا الاساسين أو البنائين العلوي والسفلي (٣) .

اذن هناك تفاعل وتساند متبادل بين كل من العوامل الفكرية والاقتصادية المادية في المجتمع . وكل ما في الامر انه حذر فقط من الاستغراق في العوامل الفكرية . أى دراستها في ذاتها ، وتلك فكرة

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٩٥ .

(٢) المدخل في علم الاجتماع المعاصر ، مرجع منكور ، ص ٣٤ .

(٣) المجلة الاجتماعية القومية ، مرجع سبق ، ص ٩٥ .

من الافكار الاساسية التي استند عليها بعض علماء الاجتماع الالمان وخاصة فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge (١) .

واذا تفحصنا المادية التاريخية بدقة ، باعتبارها الاطار الاساسى لعلم الاجتماع ، فسوف يتجلى لنا أن موضوع العلم هو المجتمع والانسان معا ، دون فصل أو تعالي للمجتمع على الفرد أو على الانسان ، كما يتضح من كتابات ابن خلدون أو أوجست كوهت . فالمادية التاريخية باعتبارها مكونا أساسيا من مكونات النسق الفكرى الماركسى ترى الوجود الاجتماعى كواقع موضوعى مستقل عن الرعى الاجتماعى للانسانية . أى أن العلاقة بين الوجود الاجتماعى والرعى الاجتماعى يحتل فى المادية التاريخية نفس المكان الذى تحتله العلاقة بين الوجود والرعى فى المادية الجدلية . ومثلما تهتم المادية الجدلية بماهية العلم والقوانين العامة للتطور ، تهتم المادية التاريخية بموضوع علم الاجتماع وقوانين تطوره وتغيره (١) .

ولقد تعرض «ماركس» الى ما يسميه الآن «تالكوت بارسونز» T. PARSONS النظرية الطوعية أو الاختيارية للعمل الاجتماعى ، حين يقرر أن الثورة ، مع أنه لافر منها ، الا انها تحدث فقط حين يدفع الناس الى القيام بها (حينما يصبحون واعين طبقياً) (٢) .

كما أشار (سوروكين) P. Sorokin فى كتابه «النظريات السوسيولوجية المعاصرة» أن بعض من المؤلفين لاحظوا أن (باريتو) F. Pareto يقترب من ماركس فيما يتعلق بفكرته عن الرواسب والمشتقات . فهو مثل (ماركس) من حيث أنه لم يركز كثيراً على

(١) اندخل فى علم الاجتماع المعاصر ، مرجع مذكور ، ص ٣١-٣٢

(٢) المرجع قبل السابق ، ص ٩٥ .

المشتقات أو الايديولوجيات .. وان الرواسب هى أساس
الايديولوجيات (١) •

الطبقات الاجتماعية :

الطبقة كما يرى كارل ماركس هى «أى تجمع لأشخاص يؤدون نفس الوظيفة فى عملية تنظيم الانتاج • وتختلف الطبقات عن بعضها البعض على أساس أوضاعها الاقتصادية» • أى أن الوجود الطبقي يقوم على أساس الوظيفة المشتركة فى اطار عملية الانتاج ، أو أن أسلوب الانتاج هو الذى يهىء الظروف لوجود الطبقة الاجتماعية • وجدير بالذكر أن ماركس عبر عن هذا الرأى فى كتاباته المبكرة فى الفلسفة ، خاصة عندما تحدث عن تقسيم العمل (١) ، حيث كان يعرض لآراء الاقتصاديين الرأسماليين من أمثال آدم سميث • وقد نقد كذلك المنهج التاريخى الوصفى الذى اتبعه برودون ، وفصل فى دراسته لتقسيم العمل أن يتناولها تحليليا من وجهة نظر اقتصادية تاريخية • ورأى أن أساس السلطة فى المجتمع كانت نتيجة لتقسيم العمل • «فى النظام الكهنوتى والنظام الطائفى والنظام القطاعى ، كان تقسيم العمل قائما على أساس أدوار محددة تبعاً لمختلف ظروف المجتمعات وليس عن طريق التشريع ، وأن مختلف أشكال تقسيم العمل تشكل أساس التنظيم الاجتماعى للمجتمع ككل » (٢) •

ويعتقد ماركس أن العمل هو أساس تحقيق الإنسان لذاته ، وهو الذى صنع التاريخ • ولذلك يعتبر فهم ظروف الانتاج ركنا جوهريا فى تفهم ذلك التاريخ • ولذلك فان وسيلة ما من وسائل الانتاج أو أية مرحلة صناعية محددة ، انما ترتبط بطريقة معينة عن طريق التعاون

(١) المرجع السابق ، ص ٩٦

(2) R. Bendix & S. Lipset; Class Status & Power; Glencoe; Illinois, 1958; p. 28.

(3) K. Marx & F. Engels, The German Ideology, Moscow, 1968,

أو بمرحلة تاريخية أو اجتماعية محددة • حيث تعتبر وسيلة التعاون هذه «قوة انتاجية» في حد ذاتها • وأبعد من ذلك فإن تعدد قوى الانتاج المتاحة تحدد طبيعة المجتمع الذى يعيش فيه الناس • وعلى ذلك ينبغى دراسة تاريخ البشرية ومعالجته في ضوء تاريخ الصناعة والتبادل • اذ توجد علاقة منطقية بين مظاهر الانتاج • لأن اشباع الحاجات الاساسية يجعل من العمل حقيقة لها أهميتها في الحياة البشرية • ورغم وجود حاجات ثانوية ، الا أن ثمة أهمية عظيمة للحاجات الاساسية في خلق وتحسين أدوات الانتاج ، وما يتبعه من ازدياد الحاجة الى التعاون المثر بين الناس سواء في داخل الاسرة أو خارجها • هذا ، ويتضمن التعاون تقسيم العمل وتنظيم الانتاج ، أو حسبما يذهب ماركس « أسلوب التعاون باعتباره قوة من قوى الانتاج » • كما يتضمن التعاون - كذلك - تحسين مستوى وسائل الانتاج المستخدمة (١) •

ويورد ماركس عبارة تميز فكرة الطبقات لديه عن تصورهما لدى غيره من المفكرين ، وتميزها في ذات الوقت عن غيرها من الظواهر الاجتماعية ، وهذه العبارة هي «تسلسل المراتب المتعددة» • ذلك لأن انقسام الناس الى فئات لايمكن وصفها بأنها «طبقية» الا اذا انطوت على تسلسل تصاعدي أو تنازلي في المراتب ، بحيث يمكن القول بأن قسما ما في أعلى المجتمع ، وآخر في الوسط ، وقسما ثالثا في أسفل المجتمع • ولا سبيل الى تغيير هذا الترتيب لأن كل قسم أو طبقة يتحدد عند مقارنته بغيره في داخل هرم الترتيب الطبقي (٢) • ومن هنا يمكن اثبات أن الطبقة لاتوجد بمعناها الا اذا وجد التدرج بين أقسام وفئات معينة ، مما يمكن معه أن يطبق عليها مفهوم «طبقة» •

(١) غريب سيد احمد ، الطبقات الاجتماعية ، دار الكتب الجامعية ،

١٩٧٢ ، ص ٤٩ - ٥٠

(٢) محمد ثابت النندى ، الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربى ،

١٩٤٩ ، ص ٣٢

ويؤكد ذلك ماذهب اليه كل من ماركس وانجلز من أنه خلال العهود التاريخية نجد المجتمع منظما «تنظيما متسلسلا» ، فالأوضاع الاجتماعية تظهر في هيئة مراتب ودرجات متفاوتة ، مثلما كان الامر في روما القديمة حيث وجد النبلاء ثم الفرسان ثم العامة ثم الارقاء . وفي القرون الوسطى نجد الاقطاعيين الاسباد ثم الاقطاعيين الاتباع ثم المعلمين فالصناع ثم الاقنان . كذلك نجد تقريبا داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة (١) .

الصراع الطبقي :

تقدم ماركس تفسيراً لظهور الطبقة الاجتماعية عندما عرض لتطور البورجوازية والبروليتاريا . ففي العصور الوسطى اتحد كل مواطن بأقرانه ضد نبلاء الأرض كما أن اتساع نطاق التجارة ووسائل الاتصال أدى الى شعور مدن متجاورة بمصلحة متشابهة مهد لظهور طبقة مواطني المدينة أو القرية Burghers التي مهدت بدورها لوجود الطبقة البورجوازية التي استوعبت كل الطبقات المالكة . فتمحوست الملكية القديمة للأرض الى رأسمال صناعي أو تجاري . وهذا في الوقت الذي كون فيه غير الملاك طبقة أخرى شعرت بعداء مشترك ضد الطبقة المالكة . ثم أصبح لكل من الطبقتين وجودا مستقلا كل عن الأخرى تبعا للمصلحة المشتركة وظروف الحياة الخاصة (٢) . فالبورجوازية نتيجة تطور طويل وسلسلة من الثورات في أساليب الانتاج والتبادل . وكانت كل مرحلة من مراحل التطور التي مرت بها البورجوازية يقابلها ارتقاء سياسي تبرزه هذه الطبقة . فمنذ أن توطدت الصناعية الكبرى وتأسست السوق العالمية ، استولت

(١) ماركس وانجلز ، بيان الحزب الشيوعي ، موسكو ، الترجمة العربية ، ص ٤١ .

(2) K. Marx & F. Engels, The German Ideology, Moscow, 1968, pp. 69 - 70.

البرجوازية على السلطة السياسية في الدولة ، واصبحت الحكومة عبارة عن لجنة ادارية تدير الشؤون العامة للطبقة البرجوازية (١) . هذا فضلا عن ان البرجوازية قد عملت على انحلال واندثار العلاقات الاجتماعية الراسخة ، وما يحيط بها من معتقدات وأفكار كانت على درجة من الاحترام والقداسة (٢) . وعلى أى حال فقد أوضح «البيان الشيوعي» ان السمة الاساسية لاي تنظيم اجتماعي متمثلة في الصراع الطبقي . كما أن هذا الصراع لا يحفظ توازن النظام الاجتماعي الا في الدولة الملائكية ولقد كان هذا الاعلان تحطيمًا لليوتوبيا التقليدية ، حيث قامت معظم اعمال ماركس على ايدولوجية الصراع والثورة الطوعية ضد النظام القائم (٣) .

واذا كان ماركس وانجلز يوضحان الصراع الطبقي من خلال تطور ونمو البرجوازية ، فانهما يوضحانه كذلك في ضوء تطور البروليتاريا . فلقد ظهرت محاولات ارتباط العمال المبكرة في شكل اتحادات عمالية تدافع عن المصالح المشتركة بينها ، وتحول التنافس الذي أثارته البرجوازية الى تنافس عام ضد الرأسمالية . حيث يتخذ التطور طابعه السياسي عن طريق الاتحادات العمالية ، ومن ثم لاكتفى العمال بتوجيه ضرباتهم الى علاقات الانتاج البرجوازية ، بل الى أدوات الانتاج ذاتها . ذلك لان البروليتاريا لا تستطيع الاستيلاء على قوى الانتاج الا بهدم أسلوب الملكية الخاصة ، وهذا لا يتأتى الا اذا حطمت جميع الطبقات المتركة بعضها فوق بعض والتي تؤلف المجتمع التقليدي (٤) . وحينئذ تتركس هذه الطبقة كل جهودها لبلوغ أهدافها الطبقيّة ، وما يلزم ذلك من أفكار ونظم تواجه من يقفون

(١) المرجع قبل السابق ، ص ٤٣ - ٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٣) H.M. Hodges, Social Social Stratification, Cambridge, 1964, p. 45.

(٤) بيان الحزب الشيوعي ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٨ .

في سبيل تقدمها (١) . وهذا يؤدي الى اتصال أعضاء كل طبقة بعضهم البعض وتضامنهم في داخل تنظيم سياسى واحد .

ولم ينظر ماركس الى عداء العمال للطبقة الرأسمالية والنظام الاقتصادى السائد باعتباره حصيلة الصراع من أجل امتيازات اقتصادية ، بل أكد على النتائج البشرية التى تصاحب الانتاج الآلى القائم في ظل الرأسمالية ، وما ينجم عنها من علاقات تحرم العامل من فرص الانبعاث النفسى . فتقسيم العمل في الصناعة الحديثة جعل من الكائنات البشرية مجرد أذيال أو تروس للالة . ويعتقد ماركس أن اغتراب Alienation العمل ناجم عن الرأسمالية ، كما أنه سبب في الحرمان النفسى الذى قد يقود في نهاية الامر الى ثورة البروليتاريا . وعنا يقابل ماركس بين العامل الصناعى الحديث وبين الصرعى في العصور الوسطى ، حيث يلاحظ أنه في ظل ظروف الانتاج الحديثة يفقد العامل كل فرصة في تصنيع منتجاته عن طريق معرفته وخبرته و ارادته . ويبدو هذا الحرمان النفسى - لدى ماركس - على أنه أكثر أهمية من العوز الاقتصادى للعمال (١) .

وعلى هذا فان المادية التاريخية لا تنكر الجانب السيكولوجى والايديولوجى للحياة الاجتماعية ، ولكنها ترفض أن ترى فيه فقط العامل الاساسى أو التعبير الصادق عن الحقيقة الاجتماعية . كما أن علم الاجتماع الماركسى يركز على تصور المصالح الطبقيّة والصراع الطبقي ، اذ يتوجه تحليل ماركس للتطور التاريخى للمجتمعات الى الطرق التى بها تشكل العلاقات بين الناس عن طريق اوضاعهم النسبية في عملية الانتاج ، وكيف تتحول المصالح الفردية الى مصالح جماعية يمكن التنبؤ بها (٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤١

(2) Bendix & Lipset, op. cit., pp. 32-33.

(3) L.A Coser, Continuities in the Study of Non Realistic Social Conflict, N.Y., 1967, p. 33.

ولقد اتبع الكثير من علماء الاجتماع وجهة النظر الماركسية -
اللينينية في دراسة الصراع الطبقي ، بالإضافة الى الاسهامات التي
قاموا بها في هذا لاتجاه . ومن امثال هؤلاء العلماء دجيلاز Djilas
وشومبيتر وبورنهام Croner Burnham وكرونر ورينر Renner
ومن هذه الاسهامات ما ذهب اليه جيجر من أن البناءات الطبقيّة
فقدت خاصية السيطرة . كما ذهب دروكر ومايو الى أن التطور
الاجتماعي الحديث يتضمن فكرة الثورة .

المبحث الثالث

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

ولد سبنسر Herbert Spencer في ٢٧ أبريل عام ١٨٢٠ وتوفي في ديسمبر عام ١٩٠٣ . بدأ حياته مدرسا ثم اشتغل مهندسا ، ولم يلبث أن ترك الوظيفة واشتغل بالأدب والسياسة وشؤون الاجتماع . كتب مؤلفات ضخمة تدل على سعة المعارف ودقة التحليل وعمق الفكر وأصالته . وكانت مؤلفاته مرآة صادقة للفكرة التي تشبعت بها نفسه وتبلورت في تفكيره وهي «فكرة النشوء والارتقاء» . فحاول تطبيقها على الكائنات الحية في ميدان علم الحياة ، وعلى الإنسان في ميدان علم النفس والأخلاق ، وعلى المجتمع في ميدان علم الاجتماع والسياسة (١) . ففي عام ١٨٥١ نشر كتابه «الاستاتيكا الاجتماعية» ، ونشر كتابه «المبادئ الأولية لنسق فلسفي جديد» عام ١٨٦٢ . وفي أثناء الأعوام من ١٨٧٦ حتى ١٨٩٦ نشر كتابه «مبادئ علم الاجتماع» في ثلاثة أجزاء . ويعتبر هذا الكتاب عملا علميا واسع المعرفة ، ومعالجته شاقبة لموضوعات كثيرة .

لا شك أن سبنسر أحد دعائم الحركة الاجتماعية العلمية في القرن التاسع عشر . وبالرغم من اتفاقه مع أوجست كومت في بعض الحقائق، إلا أنه لا يعترف بأن كومت أسبق منه وصولا إليها ، إذ نشر أول كتاب له «الاستاتيكا الاجتماعية» قبل أن يعرف تفصيلا تفلسفة أوجست كومت . ولذلك فإن مظاهر الاتفاق بينهما جاءت عرضا ، بالإضافة إلى أنهما مختلفان - إلى حد كبير - في الخطوط الرئيسية التي التزم بها كل منهما في دراسته للمجتمع وظواهره . ومع ذلك يقرر بعض النقاد أن القارئ لكتاب سبنسر «مبادئ علم الاجتماع»

يدرك تماما أنه مستمد في روحه وليس في تفاصيله من كتاب كومست
«الفلسفة الوضعية» • فلا شك أن كومست رسم الاطار العام ، وأن
سبنسر ملا هذا الاطار (١) •

ولقد عرض سبنسر نظريته عن التطور الاجتماعى عام ١٨٦٠ فى
مقال بعنوان «الكائن العضوى الاجتماعى» ، ثم زاد توضيحا لها فى
كتابه «مبادئ علم الاجتماع» المشار اليه • وقليل جدا مما كتب
سبنسر يحتفظ اليوم بقيمته العلمية • ومع ذلك فان سبنسر له أهمية
خاصة بالنسبة للانثربولوجية الاجتماعية • لانه أول من وضع نظرية
متناسقة محكمة الحلقات عن التطور الاجتماعى (٢) •

يذهب سبنسر الى أن موضوع المعرفة ينحصر فى جملة العلوم
الوضعية الواقعية • وقد انتقد تصنيف أوجست كومست لهذه العلوم ،
ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة ، وأضاف
قسما وسطا سماه العلم المجردة المشخصة ، ووضع الجدول
التالى : (٣)

١ - العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء ، وهى المنطق
والرياضيات بفروعها •

٢ - العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر ، وهى
الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء •

٣ - العلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهى علم الفلك
وعلم طبقات الارض وعلم الحياة والاخلاق وعلم النفس وعلم
الاجتماع •

(١) المرجع السابق ، ص ١١٤ - ١١٥ •

(٢) السيد محمد بدوى ، مرجع سابق ، ص ١٢٣

(٣) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ٣٥٧ •

وتتلخص أهم القضايا في فلسفة سبنسر فيما يلي (١) :

١ - العالم في تغير مستمر ، فكل ما يقع فيه من تغير سواء كان كبيرا أو صغيرا ، طبيعيا أم عقليا أم اجتماعيا . فانما يرد الى تفاعلين هما : النشوء والارتقاء .

٢ - القوة ثابتة لا تتلاشى ولكنها تتغير على الدوام من صورة الى أخرى .

٣ - المادة لا تتقدم ولا تتحدد ولكنها تتشكل .

٤ - الحركة دائمة ولكنها تسير في أقل الجهات مقاومة .

وظهر لسبنسر فوق ما تقدم ان كل الافعال في مجموعها تجرى وفق قانون طبيعي واحد ، مهما ظهر لنا أن كل فعل على حدة خاضع لقانون خاص فان التغيرات المختلفة ليست في حقيقة الامر منفصلة بذاتها ، ولكنها مرتبطة ارتباطا وثيقا وفق قانون «الاتصال النسبي» الذي يجمع ويؤلف بينها (٢) .

وبعد ان يشرح سبنسر مبادئ فلسفته يطبقها على الحياة البيولوجية ، ويقرر أن في الحياة ميلا الى التفرد ، والتفرد هو غاية كل ارتقاء ، وكل ارتقاء انما ينطوي على الانتقال من التماثل الى المتباين ، أو من المتجانس الى اللاتجانس . ويقرر كذلك أن التخصص هو غاية كل تطور وارتقاء في الموجودات . وهذا القانون بحسب تحليله قائم على دعامتين (٣) :

(١) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١١٥

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٥

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٦

١ - كلما ازداد المركب الحيوى تعقيدا ، ازداد اختصاصا وتفردا .

٢ - كلما ازدادت الاعضاء تفردا واختصاصا ، ازدادت استقلالاً .

وينتقل سنسر بهذه المقائق من ميدان الحياة البيولوجية الى ميدان الحياة الاجتماعية ، فيحاول تطبيقها على هذه الحياة مشبهها اياها بالحياه البيولوجية . وبعد أن يشرح كيفية نشأة الحياة الاجتماعية وتطورها ووضوح وظائفها وازدياد ظاهرة التفرّد والتخصص حتى وصلت في العصر الحاضر الى أدق مظاهرها ، يقول أن نظريته في النشوء والارتقاء أو التطور ، تقوم على أساس فكرتين هما (١) :

(١) التباين (Differentiation) ويقصد بذلك الانتقال من المتجانس Homogeneity الى اللامتجانس Heterogeneity وقد قرر في هذا الصدد ان في الحياة ميلا الى التفرّد والتخصص ، وقد اصبح هذا التخصص هو المطلب الاول في شئون الحياة ، وهو الغاية القصوى التي يصل اليها الكائن في ارتقائه ، وان هذا الارتقاء والتطور كان مصحوبا بالانتقال من التعميم غير المحدود الى التخصص المحدود ، ومن المتماثل الى التباين .

(٢) التكامل Integration وهذه الظاهرة تسير جنبا الى جنب مع ظاهرة التباين . بمعنى أن التفرّد أو التخصص لا يؤدي الى الاستقلال والاكثفاء الذاتي ، ولكنه يؤدي الى التماسك والتضام واعتماد الاجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر .

والمجتمع في نظر سينسر جزء من النظام الطبيعي للكون • وعلم الاجتماع و محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ودأجل نموه وتطوره وما الى ذلك من المظاهر التي تخلتها العوامل الطبيعية والنفسية والحوية ، وهي عوامل تعمل متضافرة في عملية تطورية موحدة ، فالتطور الاجتماعي في نظره ليس الا عملية تطورية عضوية يسميها «التطور فوق العضوى Super organic evolutoin (١)» •

وفي ضوء ما تقدم ، المجتمع عبارة عن كائن عضوى أو مركب عضوى Organism يشبه الجسم الحى • وعناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها في الجسم الحى • ويعقد سينسر مماثلة بين المجتمع والجسم الحى من ناحية التركيب الداخلى ، بيد أنه لايفوته أن يقرر فروقا ذات بال بين التركيب العضوى في الكائن الحى وبينه في المجتمع ، أهمها ان عناصر الكائن الحى تكون كلا متماسكا متحدا بصفة مباشرة ، بينما نجد أن العوامل التى تؤدى الى الوحدة في المجتمع خارجه عن التركيب العضوى في القرن (٢) •

ومضى قام المجتمع ، واستقرت الى حد ما الحياة الاجتماعية ، تأخذ الظواهر والنظم الاجتماعية في الارتقاء والتطور وتخضع بدورها للانتقال من حالة التجانس الى مرحلة التباين والتفصص • وهى في هذا الصدد تتأثر بنوعين من العوامل وهى (٣) :

(١) العوامل الداخلية وهى العوامل التى تمثل في نظره الناحية الفردية • وهى أمور تتعلق بالتكوين الطبيعى والوجدانى والعقلى للأفراد الذين يكونون المجتمع •

(٢) العوامل الخارجية وهى العوامل التى تمثل في نظره أثر البيئة ، فالبيئة الجغرافية وظروف المجتمع الطبيعية والمناخية من الأمور التى تؤثر بصفة مباشرة على الأفراد وبالتالي على الظواهر

الاجتماعية التي لاتعدو أن تكون مجرد نتيجة لاجه نشاط الافراد .

ان القضية الاساسية لدى سبنسر هي قضية المماثلة بين الكائن البيولوجى والمجتمع ، وذلك لمعالجة نظريه التطور ، التي وضعت لتفسير تطور الحياة العضوية ، وتطبيقها على تطور المجتمع البشرى ، فمثلا يدرس الكائن البيولوجى فى كل اجزائه ، اذا ما أريد فهمه ، كذلك المجتمع من كل نظمه المتنوعة . فالتطور الذى يحدث فى الاخير حتى يصل الى شكله الراهن واسهامه فى استمرار حياته ، يمكن دراسته اذا كان من الممكن فهم المجتمع ككل وظيفى . ولهذا الهدف ابتكر سبنسر اطارا تصوريا للتحليل يعتبر أعظم اسهام له فى النظرية السوسولوجية . حيث رسم سبنسر عن طريق منهج التطور ، الخطوات التى تحول المجتمع من التجانس البسيط (الزراعى) غير المتمايز ، الى المجتمع غير المتجانس (الصناعى) المتمايز . وقد فشل سبنسر فى الحديث عن العمليات التى قد تحدث التغير أو تؤثر فيه (١) .

ولقد بلور سبنسر فكرة المماثلة بين المجتمع والكائن الحي بقوله بأن المجتمع ينتظم على نفس نسق الفرد أو على غرارها تماما . حتى أننا نستطيع أن ندرك ما هو أبعد من المماثلة بينهما ، حيث ينطبق نفس تعريف الحياة على كليهما . وحينما ندرك أن المجتمع يمر خلال النمو والنضج والهرم ، وأن ذلك يسير على نفس المبادئ التى تحدد

(١) وبعده بذل دوركايم جهدا كبيرا لتوضيح كيف يظهر هذا ، ولتفه فشل أيضا ، ذلك لأن المقدمة المنطقية التى بدأ بها كل منهما كانت غير صحيحة . فالبساطة التى افترضها للرحلة المبكرة للمجتمع كانت إحدى اختراعاتها ، وكان تحديدها وتفسيرها من عندياتها وفى ضوء وجهة نظرهما . وقد أشارا بصعوبة بالغة الى التعقيد الثقافى والنظامى الذى ينتشر فى المجتمع البدائى . وكان العمل ككل تصفيا ومتكلما ، ومساعدة فقط لاهداف تعليمية انظر : ابراهام مرجع مذكور ، ص ص ١٩٤ — ١٩٥ .

التحولات التي تمر بها كل من النظم غير العضوية والعضوية ، ندرك مفهوم علم الاجتماع بوصفه علما . ويمكننا القول أن سبنسر قد لاحظ عددا من أوجه الشبه بين الكائنات الاجتماعية والكائنات العضوية على النحو التالي (١) :

١ - يتميز كل من المجتمع والكائنات العضوية عن المادة غير العضوية بالنمو الواضح خلال الشطر الأكبر من وجودهما . فالرضيع ينمو لكي يصبح رجلا ، والمجتمع الصغير يصبح منطقة متروبوليتية ، والدولة الصغيرة تصبح إمبراطورية .

٢ - تنمو كل من المجتمعات والكائنات العضوية ، وتتطور من حيث الحجم ، كما أنها تنمو في درجة تعقدها البنائي . وهنا لم يكن مبنسر يقصد المقارنة بين تطور المجتمع ، وتطور كائن فرد ، بل كان يقصد أن الكائنات البدائية بسيطة والكائنات العليا معقدة ، وكذلك المجتمعات .

٣ - يصاب التمايز أو التفاضل التقدمي في البناء ، سواء في المجتمعات أو في الكائنات العضوية ، تمايز تقدمي في الوظائف . فكل عضو يؤدي وظيفة محددة لركب الكائن العضوي ، كما أن التنظيمات المختلفة تؤدي وظائف مختلفة في المجتمع الذي ينقسم الى مثل هذه التنظيمات .

٤ - يؤدي التطور ، سواء في المجتمعات أو الكائنات العضوية ، الى تباينات في البناء والوظيفة ، وكل منهما يجعل الآخر ممكنا .

٥ - اذا كنا ننظر الى الكائن الحي بوصفه جماعا لوحدات

(١) حيثانيف ، مرجع متكرر ، من ص ٥٦ - ٥٧

تعيش منفردة ، فان مجموعة الكائنات البشرية أو المجتمع الانساني يمكن النظر اليه بوصفه كائنا •

٦ - وقد سار سبنسر على هذا الخط الفريد من التبرير المنطقي الى مماثلة أبعد مدى ، فحياة المجتمع قد تدمر وتقوض ، الا أن الوحدات تستمر في الحياة ولو للحظة • وذلك ينطبق على الكائنات الحية العضوية كما ينطبق على المجتمعات •

واذا كان سبنسر قد حدد ستة أوجه أساسية للمساهمة بين المجتمع والكائن الحي العضوى ، فانه يضع ثلاثة اختلافات يمكن ملاحظتها بينهما • وتتلخص وجوه الاختلاف بين المجتمع والكائن العضوى فيما يلى :

١ - ان الاجزاء المكونة للكائن العضوى تكون كلا واقعيًا ملموسًا متكاملًا ، وترتبط الوحدات أو الخلايا الحية مما ارتباطًا وثيقًا . أما الاجزاء المكونة للكائن الاجتماعى فهي تكون كلا مجردا يمكن ادراكه بالعقل ، وتكون عناصره منفصلة ومتميزة •

٢ - يتميز الكائن العضوى بتباين الوظائف وتصبح بعض الاجزاء مركزا للشعور والتفكير وبعضها عديم الحساسية • أما في الكائن الاجتماعى فلا يوجد مثل هذا التباين في الوظائف • فلا يوجد عقل اجتماعى ولا مركزا للحس منفصل عن الافراد الذين يكونون المجتمع •

٣ - الخلايا في الجسم الحى تعمل من أجل صالح الكل ، في حين أنه في المجتمع يوجد الكل ويعمل من أجل صالح عناصره أو أعضائه •

مما تقدم نرى كيف اعتمد سبنسر على علم الحياة لاستخلاص القوانين التى تدير عليها المجتمعات في تطورها • فهو ينظر الى

الانسان على أنه خلية في جسم المجتمع • وما دام المجتمع يتكون من مجموعة من الخلايا الانسانية ، فلا ضرر - حسب رأيه - من النظر الى علم الاجتماع على أنه نوع من البيولوجيا في صورته مكبرة ، ولايستطيع العالم الاجتماعى في نظر سينسر أن يقوم بدراسة حقيقية عن المجتمع ، الا اذا مهد لذلك الدراسة بمعرفة القوانين العامة لعلم الحياة • كما أنه لايفضل ما لعلم النفس من فائدة بالنسبة الى العالم الاجتماعى • لان القوى التى تدير المجتمع ترجع فى الاصل الى بواعت شخصية يجب معرفتها (١) •

ويمكننا أن نجمل اهم الدعائم التى ترتكز عليها فلسفة سينسر الاجتماعية فيما يلى (٢) :

- (١) المجتمعات مركبات عضوية حية ، أو تجمعات فوق العضوية.
- (٢) يوجد بين المجتمعات والبيئات التى تشغلها توازن فى القوى . فهناك توازن بين مجتمع وآخر ، وبين جماعة وأخرى فى نطاق المجتمع الواحد ، ويوجد توازن بين مختلف الطبقات كذلك •
- (٣) ويأخذ هذا التوازن صورة تنازع البقاء بين المجتمعات ، ومن ثم يصبح الصراع نشاطا مألوفاً فى الحياة الاجتماعية •
- (٤) وفى غمرة هذا الصراع للتنازع على البقاء ينشأ الخوف من الاحياء والاموات على السواء ، وقد كان الخوف من الاحياء (وهو شئ طبيعى ناتج عن الصراع) سببا فى قيام التنظيم السياسى ، كما كان الخوف من الموتى سببا فى قيام النظام الدينى •

(١) السيد محمد بدوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، مرجع مذكور ،

ص ١٣٥ .

(٢) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٢١ •

(٥) وتحت تأثير النظام السياسى والدينى : فان حالة الصراع المألوفة أصبحت نزعة حربية ، وقد شكلت هذه النزعة العادات ومظاهر السلوك والتنظيم الاجتماعى وأصبحت صفة لازمة للتجمعات الانسانية الاولى .

(٦) وساعدت النزعة الحربية على سرعة اندماج الوحدات الاجتماعية الصغيرة فى وحدات أكبر وأوسع نطاقا . وهكذا حتى قامت المجتمعات الكبيرة . أى أن هذه النزعة حققت مظهرا من مظاهر التكامل الاجتماعى ، وقد وسعت هذه العملية نطاق الحياة الاجتماعية، واستطاعت الشعوب الكبيرة فى زمن السلم أن تلجأ الى التصنيع .

(٧) وقد شكلت حياة السلم والصناعة ، الاخلاق ومظاهر السلوك والتنظيم الاجتماعى تبعا لما تقتضيه هذه الحياة من التعاون ومظاهر الاخاء والمشاركات الرجسانية والتصرر وزيادة المعارف الانسانية .

(٨) ومن ثم أدت هذه الحياة الى الحرية والتعاون الاختيارى ، وأدت الى مرونة التنظيم الاجتماعى وسيولة العلاقات الاجتماعية بين الافراد .

(٩) ويتوقف التحول من الحالة الحربية الى الحالة الصناعية على مبلغ التوازن فى القوى بين مجتمع ما والمجتمعات المصاحبة له ، وبين المجتمعات التى تنحدر من جنس معين والمخالفة لها .

(١٠) هذا ، ولا يمكن أن نعزز الاتجاه نحو التصنيع السلمى الا اذا حققنا أولا توازن القوى بين الامم وبين مختلف الاجناس .

ولقد وجه الكثير من النقد حول أفكار سبنسر ، اذ يرى النقاد أن نظريته في تشبه المجتمع بالكائن الحي العضوى تعتبر طريقة غير علمية . لان المقارنة لاتعقد الا بين ظاهرات متماثلة في طبيعتها . أما اذا عقدت بين طبائع مختلفة فتكون طريقة فاسدة ولا تؤدي الى تحقيق علمى سليم . كما أن هذه النظرية لم تميز بين عالمى الحيوان والانسان . فمبدأ البقاء للأصلح لايمكن أن يسرى على الانسان وهو يحيا حياة اجتماعية ، مثلما يمكن تطبيقه على الحيوانات التى تحيا حياة انفرادية . وليس صحيحا ان المجتمع وسط تتحقق فيه ضروريات الحياة الفردية فقط ، وأن الانسان ترك الوسط الطبيعى الذى كان يعيش فيه لادراكه مبلغ ما يعود عليه من النفع في ظل النظم -ام الاجتماعى ، لان أغراض التجمع البشرى أغراض جمعية وليست أغراضا فردية حيوية (١) .

ان ما دفع سبنسر الى القول بهذه الاراء هو تمسكه بالمذهب النفعى . وهذا المذهب ، بالاضافة الى تحيزه الفكرى نحو التطور ، قاده الى أن ينظر الى التقدم على أنه طوعى وحتمى الى حدما . بحيث يبذل الانسان جهده نحو الوصول الى تنظيم اجتماعى مرغوب ونسق سياسى تمكنه وظيفته من التمتع بثمار التصنيع . الا أن التقدم المادى والعملية التاريخية للانتخاب الطبيعى ، توضحان الحياة للأقوى في سياقات المجتمع البشرى بنفس الطريقة التى تحدث بها في الطبيعة . فليست هناك حدود لتلك الحركة التى تمكن الانسان من التحكم في البيئة بالطريقة التى تحقق منفعته ، ولهذا لا بد من التحكم عند التناول بنتائج هذه العملية . ومع ان سبنسر كان يتمتع بملاحظات دقيقة وفروض بارعة وتفسيرات جريئة ، الا أنه لم يضع نسقا فكريا يتسق مع هذه الملاحظات والفروض والتفسيرات ، اذ فشل في ان يكون متسقا في

(١) مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

أطاره التصوري ، ومنطقيا في سياقه • لقد رحب سبنسر بالتصنيع
نظرا لفوائده المحتملة ، ولكنه فشل في إيجاد العلاقة المنطقية المتسى
تربط بين التصنيع في حد ذاته وبين فوائده ، أو بين التصنيع وبين
التقدم والسعادة •

المراجع المستخدمة :

- ١ - السيد محمد بدوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ •
- ٢ - ————— ، مبادئ علم الاجتماع ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢ •
- ٣ - تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ •
- ٤ - جاستون بوتول ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون ، الدار القومية للطباعة والنشر •
- ٥ - على عبد الواحد وافى ، عبقریات ابن خلدون ، عالم الكتب ، ١٩٧٣ •
- ٦ - غريب سيد أحمد ، الطبقات الاجتماعية . دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٣ •
- ٧ - غريب سيد أحمد وعبد الباسط عبد المعطى وعلى جلیبى ، المدخل فى علم الاجتماع المعاصر ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٤ •
- ٨ - ————— ، المدخل الى علم الاجتماع ، مؤسسة الثقافة الحديثة ، ١٩٧٥ •
- ٩ - ماركس وانجلز ، بيان الحزب الشيوعى ، دار التقدم ، موسكو
- ١٠ - محمد ثابت الفنندى ، الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٩ •
- ١١ - مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الاول :

تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ .

١٢ — يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٧٩

13 — Abraham, J.H. : The origins & Growth of Sociology. England.
1973.

14 — Bendix, R. & Lipset, S. : Class, Status & Power, Glencoe.
Illinois, 1958.

15 — Coser, L.A. : Continuities in the study of Non Realistic Soc-
ial conflict, N.Y., 1967.

16 — Hodges, H.M. : Social Stratification, combridge, 1964.

17 — Marx, K. : The Poverty of Philosophy, Moscow, 1966.

18 — Marx, K. & Engles, F. : The German Ideology, Moscow, 1963.

19 — Zeitlin, J.M. : Ideology & the development of Sociological
Theory, N. Delhi, 1969.

الفصل الخامس

بعض رواد علم الاجتماع

مقدمة :

المبحث الاول : اميل دوركايم

المبحث الثاني : ماكس فيبر

المبحث الثالث : وليم جراهام سمتر

المبحث الرابع : تشارلز كولي

الفصل الخامس

بعض رواد علم الاجتماع

وهكذا يتضح أن مولد علم الاجتماع الحديث كان لدى أوجست كومت في فرنسا . وبهذا حملت المدرسة الفرنسية مشعل علم الاجتماع . ويعتبر اميل دوركايم هو أكثر اعضاء هذه المدرسة دراسة وتفهما لموضوعات العلم بقصد الوصول الى نظرية متكاملة تصبغ دراسة المجتمع بالصيغة العلمية . فاذا كان مولد علم الاجتماع لدى ابن خلدون هو تسميته لدى أوجست كومت ، فان تحديد منهجه ونظريته كانت عند دوركايم . وبهذا اتخذ علم الاجتماع الفرنسي طريقا غير متماثل في أى مكان آخر . اذ يستطيع المرء أن يتبين في علم الاجتماع الفرنسي نهرا من الفكر لا يتحطم ، أرسى قواعد علم الاجتماع بصفة عامة .

واذا كان هزبرت سبنسر - في بريطانيا - قد تأثر أيضا بظروف عصره والمناخ الفكرى السائد ، فان كارل ماركس - في المانيا - قد تأثر بأفكار هيجل وفويرباخ . الا أن العلوم الطبيعية قد جذبت انتباه المدارس في المانيا ، ومن ثم كان احياء الكانطية في جانبها الامبريقي ، كمناهضة للمثالية ، باديا فيما سمى بالكانطية الجديدة . وظهرت نظرة جديدة بلورت اتجاه علم الاجتماع الالمانى واثرت كبير الاثر في علم الاجتماع الأمريكى ، وكانت هذه النظرة متمثلة في آراء ماكس فيبر الذى يعتبر رائدا لنظرية التكامل - في مقابل نظرية الصراع - وللاتجاه الأمريكى بصفة خاصة . حيث يعتبر ماكس فيبر رائدا للمدرسة الامبريقيّة في علم الاجتماع .

وبالرغم من اقامة تراث علم الاجتماع بالمانيا وفرنسا في نهاية القرن التاسع عشر ، وبالرغم من استمرارية هذا التراث وتأثيره الفعال على مختلف مجالات البحث ، الا أنه يمكن القول بأن قصة علم اجتماع القرن العشرين ، وبالتحديد في النصف الاول منه هي قصة علم

الاجتماع الامريكى بصورة كبيرة • واذا كان علم الاجتماع الامريكى قد بدأ بداية انثروبولوجية وخاصة ما ارتبط بأعمال الانثوجرافيين وعلماء الانثروبولوجيا الثقافية ، إلا أن أعمال ونظريات علماء الاجتماع الامريكى كان لها الاثر فى تطوير ونماء هذا العلم • ويعتبر وليام جراهام سمنر علامة مميزة كنقطة تحول فى علم الاجتماع الامريكى • كما يتضح الطابع السيكلوجى لعلم الاجتماع فى أعمال تشارلز كولى •

وبهذا نعرض لاربعة رواد يمثلون بعض الاتجاهات الاساسية فى علم الاجتماع بأوروبا وامريكا • وهذا لايعنى تجاهل الرواد الاخر الذين كان لهم التأثير البالغ فى مدارس واتجاهات علم الاجتماع الفكرية والفلسفية والرياضية والامبيريقية • وهؤلاء الرواد نعرض لهم هم : اميل دوركايم وماكس فيبرر وسمنر وكولى •

المبحث الاول

اميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧)

يمثل دوركايم Durkheim نقطة تحول في تاريخ الفكر الاجتماعي والنظرية السوسيولوجية . فلقد بذل جهدا كبيرا في تحديد موضوع علم الاجتماع وتميزه عن علم النفس والفلسفة ، مما أدى الى ظهور النزعة السوسيولوجية Sociologism التي ترتبط بدوركايم وتمثل وجهة النظر التي تعتبر علم الاجتماع علما مستقلا له كياه الخاص كعلم وضعى ، وأنه كاف للتفسير الشامل للواقع الاجتماعى .

وحاول دوركايم تدعيم موقفه بمجموعة من الدراسات الامبيريقية، مثل تقسيم العمل والانتحار والدين . وكزن من حوله مدرسه فكرية كبيرة ، كانت ولا تزال تميز الفكر الاجتماعى الفرنسى بخاصة ، والفكر الاجتماعى فى العالم بأسره . وكذلك أثر فى ميادين متعددة مثل الانثولوجيا والتاريخ وعلم النفس والقانون واللغات والدين .

ولد دوركايم فى ١٣ ابريل عام ١٨٥٨ بمدينة ابينال بفرنسا ، درس بمدرسة ابينال المحلية ، وانتقل الى باريس حيث التحق بالليسيه تمهيدا للالتحاق بمدرسة المعلمين العليا بباريس . وكانت المدرسة مركزا جامعا للفكر فى ذلك الوقت ، حيث التقى دوركايم ببيرجسون ، وجون ديوى ، وبلوندال وبيرجانيه ، والتون مايو . وأعجب دوركايم بالفلسفة وبثلاثة من اساتذته ، هم : اميل بترز ، وفوستل دى كولانج ، وجيلوس مونود . وتعلم منهم الطريقة المنطقية فى التفكير وتناول المشكلات . وتعرف من خلال قراءاته على دينوفيه واوجست كومت . وبعد أن تخرج دوركايم من هذه المدرسة عمل فى سلك التدريس وحصل خلالها على اجازة لمدة سنة سافر فيها الى المانيا ، ثم ليزج ، وأعجب بفوت وتأثر بمعمله السيكوفيزيقي .

وفي عام ١٨٨٧ دعى ليشسفل وظيفة مدرس لعلم الاجتماع بجامعة بروخو ، ومالبث أن أصبح استاذاً بها . وفي خلال هذه الفترة أتم رسالته للدكتوراه عن تقسيم العمل الاجتماعي ، ثم نشر في عام ١٨٩٥ كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» الذي عبر فيه بصورة واضحة عن منهجه واطاره التصوري . وأتم في عام ١٨٩٧ دراسته عن «الانتحار» وانشغل في إصدار المجلة السنوية لعلم الاجتماع .

ثم انتقل في عام ١٩٠٦ الى جامعة السوربون ليشغل كرسى أستاذ التربية بها ، ووافقت الجامعة في عام ١٩١٣ على أن يشغل استاذ أول كرسى لعلم التربية والاجتماع في فرنسا . ثم نشر دوركايم في عام ١٩١٤ آخر وأهم أعماله «الصور الاولى للحياة الدينية» . ثم أصيب بنوبة قلبية حادة ، عقب وفاه ابنه اندريه ، مما عجل بوفاته عام ١٩١٧ .

ويمكن القول بأن ثلاثة عوامل اثرت على تشكيل تفكير دوركايم ، وهى : المذهب العقلانى لدى ديكرت وتأكيد على التحليل التصوري الدقيق ، وعصر التنوير الذى يعتبر عصراً جديداً يتحقق فيه الاستخدام الحر غير المقيد للعقل ، والمذهب الوضعى لكومت الذى أثار محاولة وضع علم جديد للمجتمع عن طريق مناهجه ومدخله ليتخذ مكانه بين العلوم الاخرى بمقدرته على اكتشاف القوانين ووضع التعميمات وتوقع التنبؤات وبالإضافة الى هذه التأثيرات التكوينية ، فلم تفش النظرية الحديثة للتطور في ترك بصماتها على فكر دوركايم ، وتمكينه من النظر الى المجتمع على ضوء التطور العضوى والعلاقات المتبادلة بين الاجزاء . وهكذا تهيأت الظروف لدوركايم ، لكى يقدم اسهاماً عظيماً لعلم الاجتماع . حتى يمكن القول بأنه بدون اسهامات دوركايم ، لم يكن لعلم الاجتماع ان يتخذ مساره الحالى ولا يتخذ مساراً مختلفاً (١) .

(1) J.H. Abraham, op. cit., p. 95

اولا - انظاهرة الاجتماعية - موضوع علم الاجتماع :

يذهب عدد كبير من علماء الاجتماع الى أن النظرية العامة لدى دوركايم قد تم استنباطها من مجموعة من الافتراضات أو الصدوس المنهجية . ولعل مرد ذلك أن دوركايم قد أبدى رغبة قوية في أن يجعل علم الاجتماع علما وضعيا ، يسير في نفس مسار النظرية الوضعية في مناهج البحث . وعلى هذا ، يعتبر كتاب دوركايم «قواعد المنهج في علم الاجتماع» مقدمة ضرورية لفهم النظرية السوسيولوجية عنده . ولا يعد هذا الكتاب دراسة في مناهج البحث الاجتماعي بالمعنى المألوف والشائع ، وإنما يمثل مجموعة من القواعد الأساسية والمبادئ الضرورية التي يعتمد عليها التفسير والتحليل السوسيولوجي (٢) .

وهنا يثار تساؤل مؤداه : ماهو موضوع علم الاجتماع ؟ وهل هناك ظاهرة متميزة تقتصر عليها دراساته ؟ وماهي الخصائص التي يمكن أن تسم هذه الظاهرة ؟ وهل من الممكن الاستفادة في تفسير هذه الظاهرة من العلوم الأخرى كالعلوم الطبيعية أو علم النفس التي سبقت مولد علم الاجتماع ؟ أم تقتصر دراسة هذه الظاهرة على علم الاجتماع وحده دون غيره من علوم الإنسان والمجتمع ؟

يرى دوركايم أن الصفة «اجتماعي» تطلق على كل حادثة انسانية . وقد أدى ذلك الى اختلاط العلوم التي تدرس الواقعة الانسانية كعلم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع ، الا أن الظاهرة الاجتماعية توجد خارج شعور الفرد ، ولذلك فهي ليست ظاهرة عضوية أو نفسية . كما أن من خصائصها انها زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه . أي أن الظاهرة الاجتماعية «حالة من حالات الجماعة التي تتحقق لدى الأفراد لأنها تفرض نفسها عليهم فرضا ، فهي توجد

(2) Don Martindale, op, cit.

في كل جزء من اجزاء المجتمع لانها توجد في المركب الكلى الذى ينشأ بسبب اتحاد اجزائه « (١) »

ويعتقد دوركايم أن استخدام الاحصاء يساعد على تفهم الظاهرة الاجتماعية وتوخي الدقة في القياس لعلم الاجتماع . ومن خصائص الظاهرة الاجتماعية أنها مستقلة عن الصور التى تتشكل بها الحالات الفردية . فالكل اكبر من مجموع اجزائه . والظاهرة الاجتماعية تعم في المجتمع لانها اجتماعية ، وليست اجتماعية لانها عامة . وبهذا لا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية الا في ضوء ظاهرة اجتماعية أخرى . وبهذا يمكن التوصل الى تعريف الظاهرة الاجتماعية بصورة ادى من التعريف السابق على أنها :

«كل ضرب من السلوك ، ثابتا كان أم غير ثابت ، يمكن ان يباشر نوعا من القهر الخارجى على الافراد ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها في الحالات الفردية» (٢) »

وبهذا تصبح للظاهرة الاجتماعية خاصتين هامتين هما (٣)

١ - الظاهرة الاجتماعية خارجة عن الفرد : وهذا يعنى أنها ليست من صنع الفرد . فالفرد يقوم بواجبات ووظائف محددة له عن طريق القانون والعرف العام . وقد لا تتفق هذه الواجبات مع احساسه وشعوره الشخصى . فالظاهرة الاجتماعية وجدت قبل الفرد وهى خارجه عنه .

(١) اميل دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمه د. محمود قاسم ، ترجمة د. السيد بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) السيد محمد بدوى ، مبادئ علم الاجتماع ص ١٦٨ - ١٦٩

٢ — الظاهرة الاجتماعية لها صفة الالتزام : حيث تفرض نفسها على الفرد سواء رغب أو لم يرغب • ونحن لانشعر بهذه الجبرية اذا لم يكن في سلوكنا مايقاوم التيار الجمعى • ولكنها تثبت وجودها عند أية محاولة للخروج على نظام المجتمع • فاذا ما حاولت ان اخرج على قواعد القانون ، شعرت بقوة تصدنى قبل أن أقوم بهذا السلوك •

يضاف الى هاتين الخاصتين الاساسيتين أن الظاهرة الاجتماعية تتميز بأنها عامة ، أى توجد في كل مجتمع على اختلاف المجتمعات وتنوعها ، كما توجد في كل زمان في ذات المجتمع الواحد • والظاهرة الاجتماعية لها صفة التلقائية ، لأنها خارجة عن نطاق الفرد وليست من صنعه ، فانها توجد من تلقاء نفسها حتى تمارس ضغطها وجبريتها على سلوك الافراد •

وليس معنى هذا أن الظواهر الاجتماعية جميعها ظواهر سوية • فهناك ظواهر معتلة أو غير سوية من شأنها العمل على تفكك البناء الاجتماعى ، ومثال ذلك ظواهر الانتحار والطلاق وغيرها • الا أن هذه الظاهرة المعتلة تتميز بنفس الخصائص السابقة ، ولذا فهي ظواهر اجتماعية • أما الظواهر السوية فمثالها ظاهرة الزواج أو الاسرة أو تقسيم العمل ، حيث لكل منها نفس الخصائص التى للظواهر الاجتماعية ، ولذا فهي تؤسم بها •

وبهذا فهناك قواعد خاصة بالترقية بين الظاهرة الاجتماعية السليمة وبين الظاهرة الاجتماعية المعتلة • ويرى دوركايم ضرورة أن تكون هذه التفرقة ممكنة من الناحية العملية حتى يمكن استخدامها في توجيه السلوك • وأن قواعد دراسة الظاهرة الاجتماعية تنطبق على كل من النوعين السابقين • وفي هذا يرى دوركايم أنه لاينبغى على العلم أن يبحث عن الغايات التى نسعى وراء تحقيقها • بل أنه يلاحظ ويفسر دون أن يصدر احكاما على الظواهر بانها خير أو شر • فالصحة أمر مرغوب ، والمرض بغض لا بد من تلافيه • ولذلك ، لو وجدنا معيارا

«موضوعيا» يفرق بين الصحة والمرض في مختلف الظواهر الاجتماعية،
لامكننا القول بأن العلم يستطيع ارشادنا من الناحية العملية ، دون أن
يتنكر لطريقته الخاصة (١) .

ينظر الناس الى الالم كما لو كان دليلا على وجود المرض ولكن
هذا يحتاج الى تدقيق . وقد يكون التكيف مع البيئة معيارا للتفرقة
بين الصحة والمرض الا أن هذا المعيار لا يمكن تطبيقه في علم الاجتماع
ولايجوز لنا أن ندعى في أول مرحلة من مراحل البحث أننا نستطيع
تحديد العلاقات بين كل من الحالة السليمة والحالة المعتلة ، وبين القوى
الحيوية في المجتمع . ولكن يجب علينا أن نبحث فقط عن احدى
العلامات الخارجية الواقعية التي يمكن أن تقع مباشرة تحت ملاحظتنا،
والتي تتيح لنا التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر ، ولذلك فسان
الظاهرة المعتلة هي الظاهرة النادرة (٢) . كما تعد الظواهر الاجتماعية
سليمة بالنسبة الى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل
تطورها ، اذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات التي تتحد مع النموذج
السابق في النوع ، واذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة
المقابلة في اثناء تطورها هي الاخرى . ويمكن التحقق من صحة ذلك
ببيان أن عموم الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على اساس من
طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا
النموذج . وهذا التحقق ضروري اذا وجدت هذه الظاهرة في بعض
انواع المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها .

ثانيا - القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية :

ينظر دوركايم الى القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية
على أنها قسمين ، يشمل القسم الاول القاعدة الاساسية في دراسة

(١) دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، مرجع مذكور ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤ .

الظاهرة الاجتماعية التى هى موضوع علم الاجتماع • ويركز التسم الثانى على ثلاثة قواعد يعتبرها دوركايم متممة للقاعدة الاساسية الاولى •

القاعدة الاولى : ومنطوقها أنه : «يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها اشياء Comme des choses ، فالعقل يتضمن الظواهر بصورة حسية ، كما يتمثلها بالمعانى العامة • ونحن نعمل على تحقيق المعانى وتحليلها منطقيا ، بدلا من دراسة الحقائق ذاتها • وهذا الطريقة لاتنفى الى نتائج موضوعية ، لانها وليدة الحياة العملية • وليس من الضروري أن تعبر الفكرة بأمانة عن طبيعة الشيء • فاذا توصلت الى معرفة الاشياء عن طريق الاراء الشائعة فليست هناك فائدة عملية من دراسة الحقيقة الاجتماعية (١) • ومعنى هذا أن الآراء الشائعة أو المتداولة لاتفيد ولا تستطيع أن تحصر جميع خصائص الظاهرة ، فالظاهرة الاجتماعية — من وجهة نظر دوركايم — ذات طبيعة واقعية وليست وليد وهم ، ولهذا فانها تنطوى على جميع خواص الاشياء • أى أن الظاهرة الاجتماعية لها خصائص تحصر فيما بينها خصائص الاشياء : خارجية ، جبرية ، مستقلة ، عامة •

ولقد عاب البعض على دوركايم تلك النزعة الشيئية chosisme بصدد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ولكن دوركايم فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» حاول الرد على تلك الاعتراضات التى ترميه بالمادية ، حيث شبه حقائق العالم الاجتماعى بتلك الحقائق التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى ، لكنه لم ينظر الى الظواهر الاجتماعية على أنها اشياء مادية materielles وانما يريد بها أن توصف على أنها «اشياء كظواهر الطبيعة» من حيث أن الشيء يقابل «الفكرة» • بمعنى أن معرفتنا له انما تأتى من الخارج

وتصدر عن عالم الموضوع • على حين أن معرفتنا بالفكرة ، إنما تأتي من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل ، وليس معنى أننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج ، هو أن ننظر إليها على أنها كائنات مادية بحتة •

القواعد المتممة للقاعدة الأساسية : وتشمل هذه القواعد ثلاث قواعد (١) :

١ - يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر من كل فكرة سابقة ، أى أنه يجب تطهير علم الاجتماع من الأفكار السابقة • وهذه القاعدة تذكرنا بالشك المنهجي لدى ديكرت ، إذ يؤدى الشك الى اليقين واثبات الحقيقة ، كما تذكرنا هذه القاعدة بنظرية الاصنام لدى بيكون حيث يرى أن المعانى العامة هى التى تشوه المنظر الحقيقى •

٢ - من الواجب أن ينحصر موضوع البحث فى طائفة خاصة من الظواهر التى سبق تعريفها ، ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها • ومن الواجب ان ينصب نفس البحث على كل الظواهر التى تتوفر فيها شروط ذلك التعريف • وعلى هذا تتحقق طريقة تحديد المادة الحقيقية للبحث عن طريق جمع الظواهر بناء على صفاتها الخارجية المشتركة بينها •

٣ - من الواجب على عالم الاجتماع عند شروعه فى دراسة طائفة خاصة من الظواهر الاجتماعية ان يبذل جهده فى ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية . وعلى هذا ، فان ملاحظة الظواهر الاجتماعية يجب أن تتفق مع تلك الخصائص الاربعة التى حددها دوركايم لها فى النقطة السابقة •

كما أن تحديد الانواع الاجتماعية وسيلة تمكننا من تصنيف الظواهر حتى يسهل علينا تفسيرها . وعليه ، يقدم دوركايم عدة قواعد لهذا التفسير .

... فلقد عاب دوركايم على سابقه وبخاصة كومت وسبنسر ، الطريقة الخاطئة في تفسير الظواهر الاجتماعية ، وذلك بالنظر الى الفوائد التي تترتب عليها . ورأى أن هذه الطريقة تخلط بين أمرين مختلفين أشد الاختلاف . فائدة الظاهرة ، وسببها . وبناء على ذلك وضع قاعده التفسير الاولى ومؤذاها : «يجب على كل من يحاول تفسير احدى الظواهر الاجتماعية . أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذي يدعو الى وجود هذه الظاهرة ، والوظيفة التي تؤديها ، عن كل من هذين الأمرين على حدة» (١) . أى أنه يجب تحديد السبب في وجود الظاهرة بصرف النظر عن الوظيفة التي تؤديها . بمعنى البدء بمعالجة قضية الاسباب قبل الشروع في معالجة مشكلة الوظائف . ومعنى هذا أن دوركايم يسلم بمبدأ الحلية ، لان علم الاجتماع — في نظره — ينهض على ضرورة التسليم بهذا المبدأ .

واذا كان دوركايم يفصل بين الظواهر النفسية الفردية والظواهر الاجتماعية ، فمن الطبيعي أن ينص على وجوب التحرر من تفسير نشأة الظواهر الاجتماعية ببعض المواقف والآراء الفردية . ومن هنا نجده يعيب على كومت تفسير نشأة المجتمع ببعض الاستعدادات الانسانية . ويأخذ على سبنسر قوله بأن البيئة الطبيعية والتركيب العضوي والنفسى للفرد هما العاملان الاساسيان في وجود الظواهر الاجتماعية .

وبناء على هذا أعلن دوركايم نزعه السوسيولوجية ووضع قاعدتها فيما يلي : «يجب البحث عن السبب في وجود احدى الظواهر

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٠

الاجتماعية ، بين الظواهر الاجتماعية المسابقة عليها ، وليس بين الحالات النفسية التى تمر بشعور الفرد « (١) ويكمل دوركايم هذه القاعدة على النحو التالى :

« يجب البحث دائما عن الوظيفة التى تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للمصلة التى تربط بين هذه الظاهرة وبين احدى الغايات الاجتماعية » (٢) •

وفىما يتعلق بقواعد تأسيس البراهين السوسولوجية ، يذهب دوركايم الى أن التجربة غير المباشرة (أو المنهج المقارن) هو المنهج الوحيد الملائم لعلم الاجتماع • ويوضح لنا مزايا طريقة جون ستيوارت مل «التلازم فى التغير» أو «التغير النسبى» • فهى لاكتشف لنا فقط عن أن الظاهرتين يوجدان معا ، أو تختفى احدهما عند وجود الاخرى بحسب الظاهر ، وانما تبين لنا أن كلا من هاتين الظاهرتين تتأثر دائما بالاخرى ، ويكفى هذا التأثير المتبادل — وحده — على وجود علاقة طبيعية بين هاتين الظاهرتين •

هذه باختصار قواعد البحث العلمى التى يجب أن يتبعها علم الاجتماع فى نظر دوركايم ، الذى يقسمه الى :

١ — المورفولوجيا الاجتماعية ، وترمى الى :

أ — دراسة الاساس الجغرافى للسكان فى علاقته بالتنظيم الاجتماعى •

ب — دراسة السكان من حيث الحجم والكثافة وطريقة انتشارهم وتوزيعهم •

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٨

٢ - الفسيولوجية الاجتماعية ، وتناول علم الاجتماع الدينى والاخلاقى والقضائى والاقتصادى واللغوى والجمالى وعلم الاجتماع العام .

ثالثا : تقسيم العمل والتضامن الاجتماعى :

يبين دوركايم بوضوح فى كتابه «تقسيم العمل الاجتماعى» ان الغريزة وحدها لا تكفى لتفسير التخصص المهنى حتى فى أبسط اشكاله، وأنه لا يمكن ان يكون لها أثر فعال فى ذلك الا اذا توافرت بعلا الشروط اللازمة لتقسيم العمل والتخصص ، تلك الشروط التى تتمثل بنوع خاص فى ازدياد التفاضل الاجتماعى بين الناس . ويدور موضوع هذا الكتاب حول علاقة الفرد بالتضامن الاجتماعى . وقد عالج فى القسم الاول من الكتاب ، الظواهر الاجتماعية بوجه عام باعتبارها نتائج مصاحبة لتقسيم العمل فى المجتمع ، والذي اعتبره متغيرا مستقلا . وقد افاد دوركايم على نحو واسع وبشكل مباشر من بيانات مستمدة من القانون ، والذي يعتبره مظهرا للحياة الاجتماعية ، لا يخضع فقط للملاحظة ، بل هو بمثابة أكثر صور القهر الاجتماعى تنظيما . وقد لاحظ دوركايم حينما قارن بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الأكثر تطورا ، أن الاولى تتميز بوجود نوع من التضامن الالى Mechanical اما الثانية فيسود فيها تضامن عضوى Organic . ويعتمد التضامن الالى على التماثل بين اعضاء المجتمع ، بينما يستمد التضامن العضوى أسسه من التباين . واذا كان هذا التمييز يشبه تصور سبنسر للتطور، باعتباره تغيرا من التجانس الى اللاتجانس الا أن الفارق بينهما يتمثل فى ان التطور لم يكن الظاهرة المحورية عند دوركايم ، كما أن التعارض بين المجتمعين العضوى والالى يعتبر بمثابة خلفية لدراسة الظواهر الجمعية (١) .

وبهذا ينحصر اهتمام دوركايم في هذا الكتاب في محاولة رسم وتوضيح العوامل السببية التي تمكن من التحول من المجتمع البسيط الى المجتمع المعقد ، والمليين يتميزان بنموذجين متناقضين من التضامن، اللذين اشرنا اليهما سابقا. ويرى دوركايم ان الحياة الاجتماعية نسق من الضغوط والضوابط ، لان المجتمع ليس سوى مجتمع محلى أخلاقى ، وأن الحياة الاجتماعية تحكمها القيم والمعايير . ان الفرد عندما يزداد استقلاله الذاتى ، يزداد فى الوقت نفسه اعتماده على المجتمع . بمعنى أنه كلما أصبح أكثر فردية ، تزايد تضامنا .

ووفقا لنظريته فان كثافة وقوة السكان تصل الى النقطة التى عندها يجب أن يكون السكان ممثليين ومنضبطين . ويتأثر هذا بتقسيم العمل . وان كان دوركايم يكشف بهذا اهمية ظاهرة تقسيم العمل ، الا أنه تنبه الى أن هذه الاهمية تنبه لها مفكرون كثيرون من قبله ، اذ حاول آدم سميث ان يقدم نظرية تفسر هذه الظاهرة ، كما اعتقد هو وجون ستيوارت مل أن تكون الزراعة هى الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة . ولكن دوركايم ذهب الى ان تقسيم العمل ليس متعلقا بقطاع معين من قطاعات المجتمع ، وانما له تأثيره المتزايد على معظم قطاعا الصناعة والزراعة والاقتصاد والقانون والعلوم ، وما اليها .

ويرى دوركايم أن الوظيفة الاساسية لتقسيم العمل هى أن يخلق بين شخصين أو أكثر شعورا بالتضامن . كما يرمى الى ادراك التماسك والترابط بين الاحباء ، وأن يؤثر فيهم بطبيعته ، ومثال ذلك : المجتمع البدائى . ذلك أنه لما كان كل من الرجل والمرأة مخططين ، فان كل منهما يبحث عن العاطفة لدى الآخر . وبعبارة أخرى فان تقسيم العمل على أساس النوع يعتبر مصدرا للتضامن الزوجى . إلا أننا نلاحظ ان العمل وفق النوع أخذ فى التقسيم شيئا فشيئا ، فمنذ زمن بعيد اعتزلت المرأة شؤون الحرب والشئون العامة ، وكرست حياتها لاسرتها . وبذلك يتضح أنه اذا كان تقسيم العمل يؤدي الى زيادة

الوظائف المقسمة والمتخصصة ، فانه يحدث التضامن بين الافراد والجماعات . واذا كان هذا يصدق بالنسبة للمجتمعات البدائية ، فانه يعد كذلك بالنسبة للمجتمعات المعاصرة (١) .

واتخذ دوركايم من القانون رمزا أساسيا لظاهرة التضامن الاجتماعي . فهو أداة تنظم المجتمع وتضمن له الاستقرار وال ضبط . ولكن القانون — كما يعترض البعض — يمس فقط جزءا من الحياة الاجتماعية . ولذلك يرى دوركايم انه الى جانب القانون أمورا أخرى مثل العرف والظروف الداخلية للمجتمع التي ترتبط جميعها بصور محددة من التضامن الاجتماعي .

ويرى دوركايم انه في الحالة التي يقل فيها تقسيم العمل كما هو في المجتمعات البدائية ، تتميز الحياة الاجتماعية بمجموعة من الخصائص . اذ يغلب على السلوك الاجتماعي التجانس ويتمثل في التجانس الفكري والتشابه في المعتقدات والعادات والآراء وطرائق السلوك . وفيما يتعلق بالقانون والاخلاق يسود الضمير الجمعي ، الذي يقصد به مجموعة المعتقدات والمواظف الشائمة بين أعضاء المجتمع . ويسود القانون الجنائي ، الذي يعبر عن القهر الاجتماعي في صيغة قوية رادعة تحاول كبج المجرم والانتقام منه . ويتميز التنظيم الاقتصادي بالملكية العامة ، واذا كان الاعتقاد في قوة توتمية . ويرتبط على هذا كله شيوع التضامن الالى أو الميكانيكي بين أفراد المجتمع .

وكلما أخذ تقسيم العمل في النمو ، تقدم المجتمع . وترتب على ذلك اختفاء التشابه العقلي والاخلاقي بين الافراد ، نتيجة لزيادة الفردية . ويصبح لكل فرد دور فريد يؤديه ، وهذا الدور لا بد أن يستند على الكفاءة والمهارة والخبرة الفردية . وكل هذه المظاهر

1) Don Martindale, op. cit.

تضعف من الضمير الجمعى ، لان كل فرد أصبح مستقلا عن الآخر •
ويحل القانون المدنى والادارى محل القانون الجنائى • واذا كان
التجانس فى المجتمع البدائى يلعب دوره فى تدعيم الترابط الاجتماعى،
فاننا نجد فى المجتمع الحديث ان عدم القدرة على الاكتفاء الذاتى بين
الافراد غير المتجانسين ، تجعل كل منهم فى حاجة الى الآخر • ومن
هنا كان لابد أن يتعاون مع مجموعة كبيرة من الافراد ، يقوم كل منهم
بدور متخصص فريد ، وذلك حتى تتكامل العملية • وبهذا يغلب على
المجتمع نوع من التضامن العضوى •

وعلى هذا ، يخلص دوركايم الى أن الفردية تعد ظاهرة اجتماعية
لأنها نتيجة مترتبة على الخصائص المورفولوجية للمجتمع • ولكن ما
الذى يؤدى الى زياد تقسيم العمل ؟ ويجيب دوركايم على هذا فى
القسم الثانى من كتابه • ويرى أن الرأى الشائع بأن زيادة تقسيم
العمل ترجع الى اتجاه سيكولوجى نحو السعادة ، رأى غير صحيح ،
ذلك لأن الوقائع اثبتت أن السعادة تميل الى النقصان مع تقدم تقسيم
العمل • ويتضح ذلك من زيادة عدد حالات الانتحار والاضطرابات
العصبية وعدم الرضا فى المجتمعات التى يشيع فيها التباين الاجتماعى
عنه فى المجتمعات البدائية • ويرى أنه يجب أن نبحث عن أسباب تقسيم
العمل فى الظروف الاجتماعية ذاتها • وسوف نجد أن أهم هذه الظروف
هو زيادة السكان •

رابعاً : الانتحار :

تحتل دراسة دوركايم عن الانتحار مكانة هامة فى الدراسات
السوسيولوجية الامبيريقية ، لأنها تعد أكثر من كونها دراسة
احصائية ، فمى توضح كيف تدعم البيانات التجريبية موقفا نظرياً
معيناً • ولقد دفعه الى إجراء هذه الدراسة امور كثيرة منها أن
الانتحار يمثل ظاهرة يمكن تعريفها بسهولة ، وأن الاحصاءات المتعلقة

بها في متناول اليد ، وأنها تمثل ظاهرة هامة نتيجة لزيادة معدلات الانتحار خلال القرن التاسع عشر .

وتتضمن دراسته عن الانتحار Suicide عرضا لنظريته عن التهر الاجتماعى ، في أكثر صورها حدة . حيث ترتبط ارتباطا وثيقا بتصوراته عن الضمير الجمعى . وفي ضوء ما أكدته كيتليه من أهمية الاساليب الكمية وضرورتها في العلوم الاجتماعية ، حاول دوركايم ان يدرس بدقة معدلات الانتحار في قطاعات مختلفة من سكان اوربا . وقد كان استخدامه لهذا التحليل الاحصائى ينطوى على هدفين : الاول يتمثل في نقد النظريات التى حاولت تفسير تباين معدلات الانتحار بين الجماعات على أسس سيكولوجية أو بيولوجية (عرقية) أو تطورية .^١ مناخية أو جغرافية . وقد حقق في ذلك نجاحا ملحوظا . أما الهدف الثانى فهو تدعيم تفسيراته النظرية والموسىولوجية بشواهد واقعية ملائمة (١) .

ان دراسة الانتحار ابرز مثال لاستخدام الاحصاءات الرسمية ، اذ حاول دوركايم ان يعطى تفسيرا اجتماعيا لما يبدو أنه سلوك فردى في أغلب الاحوال ، لكى يحدد أولئك الذين أقدموا على الانتحار وظروفهم . واستطاع دوركايم توضيح مجموعة من الافتراضات التى تدور حول اسباب الانتحار وملاحه وسماته معدلاته في كل بلد وفي كل سنة . كما وضع دوركايم الصعوبات التى تواجه الباحث عند استخدام الاحصاءات الرسمية وغيرها من البيانات التى قام بجمعها باحثون غير اجتماعيين . وأول هذه الصعوبات ان هذه الاحصاءات مصنفة في فئات تخدم أهداف مكاتب الاحصاء ذاتها . وهذه تشكل صعوبة أمام عالم الاجتماع عندما يحاول استخدامها ، حيث لا توضح الاحصاءات العوامل الخفية وراء قتل الانسان لنفسه ، وخاصة العوامل

(١) تيلشيف ، مرجع مذكور ، ص ١٨٢

الاجتماعية • كما أن هذه الاحصاءات لا تسجل الخصائص ذات الاهمية بالنسبة للاهداف السوسولوجية (١) • فعالم الاجتماع يهتم بالعديد من الموضوعات التي قد لاتهم الحكومات التي تحدد نوعية احصاءات المكاتب التابعة لها • ولهذا فمن المهم ان يشارك عالم الاجتماع عمل هذه المكاتب • وتتمثل الصعوبة الثالثة للاحصاءات الحكومية في أنها لا تمثل — احياناً — أية فائدة لعالم الاجتماع حتى اذا اعتمد على مختلف الفئات التي حددتها هذه الاحصاءات اذ قد يعتمد توزيع الخصائص على معيار معين لا يتفق مع طبيعة الدراسة التي يقوم بها علم الاجتماع (٢) •

بدأ دوركايم دراسته هذه بمحاولة تعريف ظاهرة الانتحار بأنها تشير الى كل حالات الموت التي تجيء كنتيجة مباشرة أو غير مباشرة لفعل سلبي أو ايجابي قام به المنتحر نفسه وهو يعلم نتيجته • ثم ناقش موضوع «معدل الانتحار» واعتبر أن المجموع الكلي لحالات الانتحار في بلد ما يسمح لنا بحساب هذا المعدل الذي يطلق عليه اسم «ظاهرة اجتماعية» • وفي القسم الاول من كتاب «الانتحار» يفند العوامل السيكلوجية والكونية Cosmic ، ثم ينتقل الى دراسة طبيعة العوامل الاجتماعية أو النتائج المترتبة عليها • وينتهي بتوضيح الوسائل التي يمكن استخدامها لموقف تيار الانتحار (٣) •

وبالنسبة للعوامل السيكلوجية ، يرى دوركايم أن الاعتقاد القديم الذي يربط بين الانتحار والمعاناة العقلية أو النقص العقلي أمر لاتؤيده الوقائع التجريبية • كما أن الاحصاءات لاتشير الى الارتباط بينهما • كما كشف دوركايم عن عدم الارتباط بين الانتحار وأدمان المشروبات الروحية • بل أن المناطق التي تتميز بأعلى نسبة

(1) Peter Worsley, *Introducing Sociology*, London, 1974, pp. 74-75.

(2) *Ibid.*, p. 78.

(3) Don Martindale, *op. cit.*

من حالات الانتحار ليست هي تلك التي يشيع فيها أعلى نسبة من المحاكمات بسبب ادمان الخمر • وقد وجد أيضا أن ليس ثمة علاقة بين الانتحار والعوامل التكوينية •

أما بالنسبة للعوامل التكوينية ، فقد وجد دوركايم عدم صدق القضية التي ترى أن الانتحار يزداد في فصل الصيف ، بحيث يعتبر ارتفاع درجة الحرارة عاملا مؤديا إلى ارتفاع معدلات الانتحار • ويرى دوركايم أنه لا يمكن أن تكون الحرارة سببا في دفع الناس إلى قتل أنفسهم بأنفسهم • كما وجد دوركايم أنه من الخطأ البالغ القول بأن ضوء النهار هو السبب المباشر للانتحار ، وإنما يمكن القول فقط أن الانتحار يرتبط فقط بالنشاط الاجتماعي •

وينتقل دوركايم ، بعد تنفيذ النظريات السابقة ، إلى دراسة الأسباب الاجتماعية والمواقف • ومن هنا حاول أن يقدم تصنيفا سببيا بأن وضع حالات الانتحار في نماذج ثلاثة ، يتضمن كل واحد منها مجموعة من الأسباب التي تؤدي إلى الحالات التي تندرج ضمنه ، وهذه النماذج هي : الانتحار الاناني Egoistic والانتحار الغيري Altruistic والانتحار الناتج عن فقدان المعايير أو الأنومي Anomic

١ - الانتحار الاناني :

انتهى دوركايم إلى تحديد هذا النموذج من تحليله للعلاقة بين الدين والانتحار ، وما لاحظته من واقع الاحصاءات من أن الانتحار يزداد في الدول البروتستانتية عنها في الدول الكاثوليكية ، وذلك لنقصان الروابط الاجتماعية بين البروتستانت عنه بين الكاثوليك • وكذلك من تحليله للعلاقة بين الدين والتعليم ، وازدياد نسبة المتعلمين في البلاد البروتستانتية • وكذلك من تحليله للعلاقة بين الانتحار والظروف السياسية ، إذ يقل معدل الانتحار في فترات الاضطراب السياسي والحروب ، نتيجة لربط اجزاء المجتمع وازدياد درجة التماسك

الاجتماعى فى هذه الظروف • كما درس العلاقة بين الانتحار والتكوين الاسرى ، وتبين له ان الروابط الاسرية تقلل من عزلة المتزوج ، وبالتالي تقل نسبة الانتحار بين المتزوجين عنها بين غير المتزوجين • واستنادا الى هذا التحليل يحدد النموذج الاول للانتحار والذي يرى بأنه يرجع الى الملتكامل الاجتماعى • بحيث يقف الانا الفردى فى مواجهة الانا الاجتماعى ويفرض فيها ذاته •

٢ - الانتحار الغربى او الايثارى :

ويعد هذا النموذج نتيجة مباشرة للتضامن الاجتماعى • لماذا كان المنتحرون الانانيون يعتقدون أن الامر متروك لهم فى تحديد افعالهم ، لان ارادتهم تنفصل عن ارادة الجماعة ، فان المنتحرون الغربيون يربطون ارادتهم بارادة المجتمع ، ويفعلون ما تمليه عليهم الجماعة التى ينتمون اليها • فهم على استعداد بأن يضحوا بأنفسهم فى سبيلها • ويشيع هذا النموذج فى المجتمعات البدائية • ومثال ذلك حالات الموت التى تتطلبها واجبات الطقوس أو انتحار النساء بعد وفاة ازواجهن أو انتحار العبيد نتيجة لموت أسيادهم • ولقد لاحظ دوركايم ارتفاع معدل الانتحار من هذا النموذج بين الجنود عنه بين المدنيين وتبين له أن هذا لا يرجع الى ادمانهم الخمر ، ولا الى قسوة الحياة العسكرية ، لانه وجد أن الضباط الذين يعيشون حياة أفضل — نسبيا — من حياة الجنود ، يرتفع بينهم معدل الانتحار • وانتهى دوركايم الى أن ذلك يرجع الى أن الجنود قد تدربوا على أن يفدوا بأنفسهم فى سبيل الجماعة •

٣ - الانتحار اللامعيارى :

وينتج هذا النموذج عن تدمير مفاجئ للتوازن الاجتماعى والبناء الاخلاقى فى المجتمع ، كأن ترتفع معدلات الانتحار فى اوقات الازمات الاقتصادية أو الافلاس • وان كان هذا لا يرجع الى الازمة الاقتصادية

في حد ذاتها أو الى انتشار الفقر ، بل الى ما ينتج عن تطعيم للتوازن الاجتماعي . وهذا مادعته الملاحظات من ارتفاع معدلات الانتحار في فترات الانعاش الاقتصادي . وبناء على هذا يحدد مفهوم الانومي بأنه في حالة الثبات النسبي للمجتمع تكون مستويات الطموح محددة وواضحة لكل شخص ، ويعرف الناس امكانية تحقيق هذه المستويات . أما في حالة اضطراب المجتمع ، تتميز مستويات الطموح بعدم التحديد ، فيجد الناس هوة تفصل بين ما يطمحون اليه ، وما يستطيعون تحقيقه بالفعل ، فتؤدي هذه الصدمة الى ارتفاع في معدلات الانتحار .

وعلى ضوء هذا كله يرى دوركايم أن الانتحار ظاهرة اجتماعية لان لها صفة العمومية وهي — لذلك لايمكن تفسيرها الا في ضوء العوامل الاجتماعية التي انتهت بها . وهذا يعني أن العوامل المسببة للانتحار لا ترجع الى التكوين السيكولوجي للفرد أو الى الظروف الكونية ، بقدر ما هي نتيجة للاختلافات في البناء الاجتماعي وفي درجة التضامن الاجتماعي والامثال للمجتمع .

خامساً : الدين :

يعرض دوركايم نظريته عن الدين في كتابه «الصور الاولى للحياة الدينية» الذي يعتبر آخر أعماله الهامة . ويحاول في هذا الكتاب أن يدرس أكثر الديانات المعروفة بدائية وبساطة ، في مجتمع لا يجاوزه أى مجتمع آخر في بساطة تنظيمه .

انتقد دوركايم التعريف العام للدين الذي يتلخص في الاعتقاد في الله أو في القوى فوق الطبيعية . ف يرى أن الدين يضم مجموعة من المعتقدات أو الممارسات في نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة . وتوجد هذه المعتقدات بين الافراد والجماعات ، وبذلك فهي تخلق مجتمعا اخلاقيا . ويقوم هذا التعريف على قسمة الاشياء

والظواهر الى مجموعتين مختلفتين هما : المقدس Sacred والعلماني
Pro Fane

وعلى هذا حاول دوركايم تنفيذ النظريات الفردية والسيكولوجية
في تفسير الدين ، وبخاصة النزعة الحيوية (الانيميزم) Animism
عند تايلور وسبنسر اللذين لاحظا أن عبادة الارواح في المجتمعات
البدائية هي الصورة الاولى للدين . والنزعة الطبيعية Naturistic
عند ماكس مولر Muller الذي رأى أن عباده القوة الطبيعية هي
الصورة الاولى للدين . ورأى دوركايم أن هذه النظريات فشلت في
التمييز بين المقدس والعلماني ، وأنها تفسر الدين على أنه ظاهرة
غير عادية أو شاذة ليس لها أساس في العالم الواقعي .

ومن ثم حاول أن يدرس أبسط الصور الدينية ليقدم نظريته
الاجتماعية عن الدين ، ويختار لذلك قبيلة أريونتا Arunta الاسترالية،
باعتبارها تمثل مرحلة أولية في النمو التطوري ، وبالتالي أبسط صور
الممارسات الدينية . فيدرس النزعة التوتمية Totemism في هذه
القبيلة التي تشير الى الاعتقاد في قوة خفية ومقدسة توقع العقاب
على كل من ينتهك التابو Taboo التوتمي . فتأخذ القبيلة موضوعا
معينا ، وليكن حيوان أو نبات ، وتعتبره محرما ، تمارس بعض
الطقوس والشعائر تجاهه ، ويعتبر رمزا للجماعة . ومن هنا يرى
دوركايم أن الوظيفة الاساسية للدين هي خلق وتدعيم التضامن
الاجتماعي . وينتهي الى أن التصورات الدينية تعد تصورات جمعية
تعبّر عن الحقائق الجمعية ، والطقوس هي طريقة للسلوك .

وبالرغم من أن كتاب «الصور الاولى للحياة الدينية» تتميز بقوة
التحليل وإصالة الفكر ، الا أنه لم يخل من الانتقادات . فبالرغم من
أن دوركايم قد قرأ كل ما يتعلق بسكان استراليا الاصليين ، واعتمد
على بيانات حصل عليها من الغير ، وقد تكون هذه البيانات ناقصة ،

الا ان نظريته تعتبر ناقصة لانه لم يجمع بياناته بنفسه • بالاضافة الى أن دراسة المعتقدات والممارسات الدينية عند أبسط المجتمعات ، لاتوصل الى فهم متكامل لطبيعة الدين في المجتمعات الاكثر حضارة (١) كذلك لم يضع دوركايم في اعتباره الديانات السماوية المنزلة •

(1) J.H. Abraham, op, cit., p. 99.

المبحث الثانى

ماكس فيبر (١٨٦٤ — ١٩٢٠)

ولد ماكس فيبر Max Weber فى ٣١ ابريل ١٨٦٤ فى ايرفورت Erfurt بالمانيا الغربية ، وكان أبوه محاميا من أسرة غنية ويعمل بالسليحة حتى أصبح عضوا بالبرلمان الالمانى — الريفستاج Reichstag — وزعيما بحزب الاحرار الوطنى . والتحق فيبر بجامعة هايدلبرج حيث درس القانون مثل ابيه ، وبعد أن أنهى الخدمة العسكرية التحق بجامعة برلين وجوتنجن حيث درس القانون فى ضوء المدرسة التاريخية التى كانت تسيطر على الجامعات الالمانية فى ذلك الحين ، وبعد أن استكمل دراسته ، اشتغل محاميا فى برلين ، وأعد رسالة الدكتوراه فى عام ١٨٨٩ عن تاريخ الشركات التجارية فى العصور الوسطى . ومن ثم اشتغل بتدريس القانون فى جامعة برلين ، وفى عام ١٨٩٢ عين استاذا لعلم الاقتصاد فى جامعة هرايبورج ، ثم شغل كرسى الاستاذية فى الاقتصاد بجامعة هايدلبرج . ولم يكن انتقال فيبر من تدريس القانون الى تدريس الاقتصاد أمرا غير منطقى ، فقد كان مهتما بالاتجاه التاريخى ، كما كان مهتما بالعلاقة بين القانون والتنظيم الاقتصادى وظروف المجتمعات التى يدرسها . وأصيب فيبر فى عام ١٩٠٠ — بانهايار عصبى عاقه عن العمل أربع سنوات ، وكان مرضه شديدا حتى أنه أجبر على الاستقالة من منصب الاستاذية . ومنذ ذلك الحين لم يتمتع بصحة جيدة ، غير أن ذلك لم يعقه عن استئناف العمل . فقد عاش سنوات طويلة فى هايدلبرج يشغل بالعلم دون أن يشغل وظيفة رسمية ، ولكنه استأنف التدريس عام ١٩١٨ وأصبح استاذا زائرا بجامعة فيينا ، ثم استاذا للاقتصاد فى ميونخ حتى

توفى فجأة في يونيو ١٩٣٠ عن ٥٦ عاما (١) .

ولم يتوقف نشاط فيبر على مجال العلم فقط ، بل كان يسشارك
بنصيب كبير في السياسة . وارتبط تكوينه الفكرى ارتباطا وثيقا
بالظروف العامة في عصره وبخاصة الحركات الفكرية في ألمانيا عموما .
فلقد شهدت الفترة التى عاش فيها انتعاشا للفلسفة الكانطية التى
تؤكد وجود هوة كبيرة بين عالم المظاهر المادية وعالم الروح . وترتب
على ذلك ظهور محاولات تسمى الى وضع تمييز منهجى بين العلوم
الطبيعية والعلوم التى تعالج الفعل الانسانى . وحاول فيبر أن
يتغلب على التعارض القائم بين العلم الطبيعى والعلم الروحى ، وأن
يقدم نسقا سوسيولوجيا ، يحتفظ بأقيم العناصر المتضمنة في كلا
الاتجاهين (٢) .

ولقد ترك فيبر مؤلفات متعددة ، قام بترجمتها الى الانجليزية
من علماء الاجتماع أمثال تالكوت بارسونز ورايت ميلر وادوار شيلز
وهانز جيرث . ومن هذه المؤلفات علم الاجتماع الدينى ، والكتابات
السياسية ، والتاريخ الاقتصادى ، والسياسات الاجتماعية ، والنظرية
العلمية ، والنظرية الاقتصادية .

كان فيبر عالما متعدد الاهتمامات ، ويمكن تقسيم دراساته الى
قسمين ، يمثل القسم الاول مجموعة المقالات النقدية التى هاجم فيها
المبادئ التى سيطرت على المدرسة التاريخية في علم الاقتصاد ، ولم
تظهر هذه الدراسات الا بعد وفاته . ويمثل القسم الثانى تلك
الدراسات المقارنة في علم الاجتماع الدينى وبدأها بمقاله المشهور :

(١) محمد عبد الله ابو على ، مدارس اجتماعية ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٦ — ١٦٧

(2) Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory,
London, 1960, p. 377.

«الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» وذلك بالاضافة الى كتاباته في المناهج .

اولا — منهج البحث :

ان الظروف التي عاشها فيبر جعلته يدرس مجموعة من المقالات السوسيولوجية التي اعتبرها بمثابة الوسيلة التي تمكنه من اثبات العلاقة السببية في نطاق العلوم الثقافية والانسانية كما هو الحال في مجال العلوم الطبيعية . وأهم هذه المقولات فكرة «النموذج المثالي Ideal Type» الذي يعتبر مفردات فرضية Hypothetical محسوسة ، يحددها الباحث نفسه لكي تكون أساسا تنهض عليه المقارنة . وهو لا يمثل تصورا عاما مجردا ، وانما يصف اسلوبا نموذجيا معياريا ، أو بناء عاما توصف على أساسه الحالات الواقعية . ويعتبر هذا النموذج مثاليا لانه يتحقق كفكرة . وتتمثل الفائدة الاساسية من هذا النموذج في أنه أداة لتحليل الاحداث التاريخية الملموسة أو المواقف الواقعية (١) .

وتعد مقولة «الفهم» ذات أهمية منهجية عند فيبر وخاصة اذا ادركنا ان كل فعل انساني لا يخلو من معنى ، وفهم هذا المعنى ضروري لتقديره . ويتخذ الفهم — لديه — شكلين أساسيين (١) : الفهم العقلي أو السببي ، والفهم الانفعالي أو التعاطفي الذي يقوم على أساس المعنى .

والواقع أن فيبر كان يسعى من هذا الى صياغة نماذج مثالية ، تمكنه من الوصول الى تعميمات ، وهذه النماذج تعد ضرورية لفهم الافعال الانسانية ، بحيث أنه اذا تم هذا الفهم على هذا النحو ،

(1) Ibid., p. 378.

(2) Ibid.,

تمكن العلم الاجتماعي من تفسير سببي للظاهرة موضوع الدراسة •

ويرى فيبر أنه من الصعب وضع منهج عام يخدم أغراض الدراسة الاجتماعية ، ويصلح أساساً للنظرية الاجتماعية في مختلف الميادين • وذلك لأن العلوم الإنسانية تبرا من الدقة التي تتوفر بكل كفاية في العلوم الطبيعية ، ويرجع ذلك الى أنها عرضة لتدخل ارادة الانسان ، وخضوعها لمشاعره • ولذلك فمن الافضل ان يقتصر علم الاجتماع على الوصول الى نظريات ومبادئ عامة مجردة مستخلصة من دراسة التطور التاريخي للمجتمعات الاجتماعية • وقد استخدم هذه الطريقة في دراساته المقارنة للبحث في نشأة وقيام التنظيمات السياسية والاقتصادية • ولاشك أنه تأثر في هذا الاتجاه بتكوينه وثقافته العلمية الاولى حيث بدأ بدراسة القانون وفلسفة التاريخ والتاريخ الاجتماعي (١) •

ثانياً — النحل الاجتماعي والعلاقة الاجتماعية :

ولقد درس فيبر الاشكال الاجتماعية وردها الى شكلين أساسيين : المجتمع العام ، والمجتمع المحلي • غير أنه انتهى الى ما قرره استاذة (سيمل) من أن هذين الشكلين ليس لهما وجود واقعي قائم بذاته ، ولكنهما يعبران عن اتجاهين أو تيارين يسودان الحياة الاجتماعية وهما :

١ — اتجاه جماعي تسوده أفعال عاطفية ومظاهر سلوك لاشعورية •

٢ — اتجاه اجتماعي تسوده أفعال ذات غائية عاقلة ومظاهر سلوك تقديري •

(١) مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومذارسه ، الكتاب الثالث : المدارس الاجتماعية المعاصرة ، ١٩٦٦ • ص ٧٤

وحل فيير هذه الاشكال وناقش الدعائم التى تقوم عليها والظواهر التى تسودها • ودرس كذلك موضوعات كثيرة تتناول نظم الاستبدال والنقد ونظم الادارة والملكية والسلطة ومظاهر السيادة • وكان يسير فى هذه الدراسة على المنهج التجريدى الذى يقابل بين عنصرى الشكل والمضمون • ومن الموضوعات التى اهتم بها فيير دراسة العلاقات ومظاهر السلوك الاجتماعى ، وردها الى أربعة أنواع : سلوك غائى ، وسلوك لاشعورى ، وسلوك عاطفى ، وسلوك تقليدى • ودرس العلاقات التى تنشأ عن هذه المظاهر المختلفة • وقرر أنه لاينبغى أن نوسع من نطاق هذا السلوك بل يجب أن يكون مقصورا على العلاقات والروابط الاجتماعية التى تنشأ • استجابة لنشاط أو سلوك مقابل • ولذلك فليست كل العلاقات الانسانية علاقات اجتماعية • ومن هنا تبدو اهمية تصنيف العلاقات ثم تحليلها وتجريدها حتى نصل الى مقوماتها الذاتية ، وهذه هى الوظيفة الحقة التى يتعين على علم الاجتماع أن يؤديها (١) •

ويمثل مفهوم الفعل الاجتماعى Social Action جوهر النظرية السوسولوجية عند ماكس فيير • اذ يجب أن يتضمن الفعل الاجتماعى معنى معيناً فى اتجاهه نحو الآخرين • ومن هنا كان مفهوم «المعنى Meaning» يحتل مكاناً بارزاً فى تحديد فيير للفعل بأنه : «كل سلوك انسانى يضى عليه الفاعل معنى ذاتياً» • ويدعم تأكيد فيير لأهمية المعنى ، اتجاهه الذاتى (٢) •

ان الفعل الاجتماعى الذى يتضمن كل من الفشل فى الفعل والاقتران السلبي ، قد يرجع الى الماضى أو يفسر الحاضر أو ما يتوقع مستقبلاً من سلوك الآخرين • ولهذا فقد يأخذ شكل الهجوم أو

(١) المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥

(2) Don Martindale, op. cit.

الدفاع ، وربما يكون الآخرين اشخاص فرادى معروفين أو غير معروفين • فالنقود كوسيلة للتبادل — مثلا — يرافق عليها الفاعل لانه يتوقع أن الآخرين يوافقون عليها كذلك (١) •

وليس من الضروري أن يكون كل فعل اجتماعيا ، فالأفعال قد توجه الى جمادات عديمة الحياة ، وبهذا لاتكون اجتماعية • بينما تتوجه الاتجاهات الشخصية الى الفعل الاجتماعى حيث تضع سلوك الآخرين فى اعتبارها • ولكل نوع من اتصال الكائنات البشرية خاصية اجتماعية ، حينما يكون لسلوك الفاعل معنى يرتبط بالآخرين • وبهذا يستخدم مفهوم «العلاقة الاجتماعية» ليشير الى سلوك الكثير من الفاعلين ، عندما يضع كل منهم الآخر فى حسابه (٢) •

وبهذا فان الفعل لايتجه نحو غايات معينة فقط ، وانما يتم داخل نسق اجتماعى معين ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بالظروف التى يتم فى ضوءها تحقيق الغايات • ومعنى هذا أن العلاقة الاجتماعية تعنى «سلوك مجموعة من الفاعلين ، يضع كل فعل صادر من كل منهم فى اعتباره المعانى التى تتضمنها افعال الآخرين» • أى أن هناك مجرى وسياق للفعل الاجتماعى ، يتضمن بدوره وجود اتجاه متبادل للفعل بين الفرد والآخرين • وليس من الضرورى أن يكون المعنى الذاتى هو نفسه بالنسبة لكل أفراد الجماعة التى تدخل فى علاقة اجتماعية ، فالصداقة والحب والولاء والوطنية ، قد تقابل باتجاه مختلف تماما من جانب الآخر • كما أن المعنى الذاتى للعلاقة قد يتغير ، اذ ربما تتحول العلاقة السياسية القائمة على التضامن مثلا الى صراع حول المصالح •

(1) Lewis A, Coser & Bernard Rosenberg (eds.) Sociological Theory, N.Y., 1965, p. 66.

(2) Ibid., pp. 67-68.

ثالثا : البيروقراطية والسلطة :

تعد كتابات ماكس فيبر التى ضمنها كتابه «الاقتصاد والمجتمع»
والتي تناولت تحليل مبادئ البيروقراطية ، بمثابة البداية الحقيقية
لدراسة التنظيمات الرسمية ، كما تمثل دليلا نظريا لكثيرا من البحوث
والدراسات التى تتناول بناء السلطة وأشكال الضبط الاجتماعى .

واستعان فيبر بما أسماه النموذج المثالى لتحديد مجموعة من
العناصر التى يمكن أن تتوافر فى تنظيم بيروقراطى مثالى : « فاعمال
التنظيمات البيروقراطية تتنوع باختلاف الاوضاع الاجتماعية باعتبارها
واجبات ومهام رسمية . وتنظيم الاوضاع الاجتماعية — بدورها —
فى بناء سلطة رئاسية بحيث يأخذ البناء شكلا هرميا . وينصح هذا
من خلال مسئولية كل موظف عن رؤوسية وعن القرارات التى تصدر
عنه» . وهو يرى أن البيروقراطية أكثر الصور كفاءة للتنظيم الادارى،
لان الانجاز المنظم والمحكوم بقواعد محددة مع وجود نظام متسلسل
للسلطة ، يؤدى الى وجود أعمال متسقة تسعى نحو تحقيق
الاهداف التنظيمية (١) .

ويرتبط مفهوم البيروقراطية ارتباطا وثيقا بمفهوم السلطة Power
أو القوة عند فيبر . اذ تعتبر السلطة عنصر من عناصرها . على أنه
يجب أن نميز السلطة عن غيرها من صور التأثير الاجتماعى . فالسلطة
تعنى وجود فاعل معين فى وضع اجتماعى معين ، يمكنه من تنفيذ
ارادته أو رغبته الخاصة دون مقاومة . وكذلك ترتبط السلطة بالقانون
كما أن السلطة بمثابة بعد هام فى التدرج الطبقي (٢) .

ويرى فيبر ثلاثة نماذج أساسية للسلطة يجب النظر اليها مع

(1) Don Martindale, op. cit., pp. 390-394.

(2) Ibid., p. 392.

تطورها التحليلي واستخدامها الامبيريقى ، ويمكن أن ينهض صدق ادعائها بالشرعية على الاسس المالية : (١)

١ - أسس معقولة Rational أو رشيدة تستند الى الاعتقاد في شرعية القواعد المعيارية وأحقية أولئك الذين ارتفعوا الى مناصب السلطة في ظل هذه القواعد ليصدروا الاوامر (السلطة الشرعية) .

٢ - أسس تقليدية Traditional وتستند الى اعتقاد قائم في قداسة الاعراف أو التقاليد القديمة ومشروعية مكانة أولئك الذين يمارسون السلطة في ظلها . (السلطة التقليدية) .

٣ - الاسس العظيمة Charismatic أو الملهمة (الكاريزما) وترتكز على الولاء الى البطولة والقداسة الخاصة والاستثنائية أو الشخصية المثالية لاحد الافراد وللانماط المعيارية أو النظام الذى يرفقه ويرسم معاله . (السلطة الكاريزمية) .

وبعد أن يحلل فيير نماذج السلطة ، يرى أن الادارة البيروقراطية (٢) هي الادارة الأكثر كفاءة ومعقولة في ادارة المنظمات ذات الحجم الكبير ، والتي قد ظهرت واعتمد عليها النظام الاجتماعى الحديث في مجالات عديدة متباينة (٣) .

(١) على عبد الرازق جلى «نماذج السلطة والبيروقراطية عند ماكس فيبر» ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد السابع ، العدد الثانى ، مايو ١٩٧٠ ، ص ١١٤ - ١١٥

(٢) تعتبر البيروقراطية نموذجاً من نماذج السلطة . وتتركب كلمة «بيروقراطية» من مقطعين : أولهما Bureau بمعنى المكتب ، والآخر Cracy وهو مشتق من الاصل الاغريقى Kratic بمعنى to be strong أى القوة ، بحيث تدل كلمة البيروقراطية في مجملها على قوة المكتب أو سلطته .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٦

رابعاً : الدين والاقتصاد :

بالإضافة الى دراسة فيبر للعلاقة بين الافكار الدينية والاتجاهات نحو النشاط والتنظيم الاقتصادى ، فقد حاول الكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرتين ، بمعنى الاجابة على سؤال مؤداه : هل تؤثر الظاهرة الاقتصادية على الظاهرة الدينية كما يرى ماركس ؟ أم أن الظاهرة الدينية هى التى تؤثر على الظاهرة الاقتصادية ؟ أم أن التأثير بين الظاهرتين متبادلا ؟

نشر فيبر بعض نتائج هذه الدراسة فى كتابه «علم الاجتماع الدينى» ، ويرى أن هناك تأثيرا متبادلا بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية ، ويترتب على ذلك أن أى تفسير يتحيز لاحداها ، انما هو تفسير خاطئ من أساسه . ولهذا تصبح نظرية ماركس خاطئة ، كما تصبح النظرية العكسية خاطئة ايضا .

ولقد توصل فيبر الى هذه النتيجة بدراسته للدين ، محاولا كشف تأثيره على الاقتصاد ، وغيره من الظواهر . ولم يعالج فيبر مختلف جوانب الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية ، بل اكتفى بدراسة الاخلاقيات الاقتصادية للدين وبخاصة لديانات ستة عالمية هى : الكونفوشيه ، والهندوكية ، والبوذية ، والميهودية ، والمسيحية . والاسلام . ثم درس طبيعة الاخلاقيات الاقتصادية فى كل منها وآثارها على التنظيم الاقتصادى والحياة الاجتماعية للشعوب التى تنتمى الى هذه الديانات (١) .

ومن المفيد الاشارة الى دراسته الشهيرة عن الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية : «التي اكتسبت أهمية كلاسيكية فى العلوم الاجتماعية . اذ ينتقد فيبر فى هذه الدراسة التفسير الماركسى

(1) Don Martindale, op. cit., p. 392.

الاقتصادي للتغير التاريخي • وأوضح فيها علاقة الارتباط بين نشأة الرأسمالية وظهور البروتستانتية في المناطق الهامة من أوروبا الغربية • ويحصر فيير الخصائص النموذجية المثالية للرأسمالية الحديثة في المشروع الاقتصادي القائم على التنظيم العقلي والذي تتم إدارته وفقا لمبادئ علمية ، والثروات الخاصة ، وإنتاج السوق ، ومن أجل المال ، والحماس المتزايد ، والروح المعنوية العالية ، والمبادأة والقدرة على الاختراع ، وترفض رفضا تاما النزعة التقليدية أو الفخالية أو اللاعقلية • وعلى هذا تختلف الرأسمالية الحديثة عن الرأسمالية القديمة أو رأسمالية العصور الوسطى (١) •

وهذا التنظيم الرأسمالي الحديث والذي يمثل ظاهرة نوعية في المجتمع الغربي ، يتطلب وجود أفراد يتميزون بسلوكية معينة ، وسلوك معين ، وظروف اجتماعية معينة • بمعنى أن هذا التنظيم لا يتحقق في مجتمع يتسم أفراداه بالكنل ، ويتمسكون بمعتقدات خرافية • فإذا كانت الرأسمالية قد تحولت من تقليدية إلى حديثة ، وكان كل تنظيم فيها يتطلب وجود أفراد يتميزون بهذه الخصائص ، فما هي الظروف التي أدت إلى هذا التحول الذي طرأ على المجتمعات ؟

للإجابة على هذا التساؤل ، يرى فيير أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية • فروح الرأسمالية هي نفسها روح البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية • وتوصل فيير إلى هذه النتيجة من تحليله الدقيق لآراء مارتن لوتر Luther وكالفن Calvin • إذ وجد أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماما كبيرا بتنشئة الفرد عقليا ، وتمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة ، كما أنها تقدس العمل وتعتبر تأديته بأمانة وحماس واجبا مقدسا ، كما أنها تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطا ذكيا • وبهذا

أكد فيير على أن روح الرأسمالية الحديثة هي بالضبط روح البروتستانتية ، ومن هنا كان مفتاح فهم التطور الاقتصادي في نظره ، ليس أسلوب الإنتاج كما ذهب الى ذلك ماركس ، وانما الاتجاهات السيكلوجية التي تشكل روح عصر تاريخي معين (١) .

ومن ناحية أخرى ، فإن نظرية فيير عن السلطة الكاريزمية هي في جوهرها نظرية في الدين . إذ أن سلطات القائد الكاريزمي (المهيم) تجعل أتباعه يمتدنون ان مصدرها الهى ، أو على الأقل فهم سلطات مقدسة . وتتمثل الكاريزما في بعض الشخصيات مثل المسيح (عليه السلام) ومحمدا (ﷺ) كما يشير فيير . ولاشك أن السلطة الكاريزمية من أهم أسباب التغير الاجتماعى . (٢)

خامسا : القانون :

وقد اتجهت اغلب اهتمامات فيير في الواقع إلى بحث سلطان وأثر رجال القانون الرسميين ، وكذلك أثر وسلطان الهيئات السياسية والحكومية المختلفة على تطور القانون . وهو يرى في هذا أنه كلما انحسر ظل الاعتقاد في أثر القوى الحقيقية في خلق القانون ، وحل محله الاعتقاد في الدعوى المنطقية الدينية كأداة للتشريع ، فإن سلطان الجهاز القضائى يزداد قوة يوما بعد يوم . كما يقوى دور الاساليب الاجرائية الشكلية ليظهر من خلال ذلك أيضا تضارب المصالح وتعارضها . ويرى فيير أنه في هذه الفترة الانتقالية في حياة القانون تظهر طبقة من الناس لها مركزها القانونى الرفيع ، ومكانها وسط بين سدنة القانون القدامى ورجال القانون الرسميين المعاصرين . وتأخذ هذه الطبقة في النمو حتى تصبح ذات أثر كبير في التطوير المنطقى الرتيب في مجال الاجراءات الشكلية القانونية ، وتميل غالبا

(1) Ibid.

(2) Robert Nisbet, The Social Philosophers, London, 1974, p. 241.

الى تأخير وتعويق قيام أى تطور أو تقدم منطقي ينال مادة القانون ذاتها • أو بمعنى أدق أنهم يغالون فى التأكيد على أهمية الشكل والاجراءات فى الوقت الذى يعمدون الى تعويق أى تطوير ينال القانون فى مضمونه المادى المعبر عن تطور المجتمع •

يقول ماكس فيبر أن القانون كان أول الامر فكرة يشوبها الغموض فى اراء السحرة ورجال الكهنوت ، وظلت تتطور حتى لبست قوالب المنطق الرتيب فيما بعد • ويمكننا أن نتبين هذا التطور من ظاهرات قانونية شتى تبدوا فى العلامات التى تميز بين قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص وهى علامات قامت فى الواقع مع قيام تطور الدولة والقواعد المنظمة لها ، وكل هذه التطورات التى نراها قانونية ترتبط اشد الارتباط بعوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية ،
•••

ويرى فيبر أن ذروة الجمود والتشديد على الشكل والاجراء فى حياة القانون يوجد فى الوقت الذى تلتقى فيه ارادة الدولة ، اذا رغبت فى الاستزادة من سلطات اجهزتها الادارية لتحقيق النظام وتأكيد السلطة المركزية مع مصالح الطبقة الوسطى التى ترى فى الجمود على الشكل وعدم الانتقال فى يسر الى مراحل أخرى متقدمة فى مادة القانون ، ترى فى هذا حفاظا على مصالحها الاقتصادية التى يهملها أن تظل ثابتة لانهزها عوامل التطور فى حياة المجتمع ، ومن بعدها فى حياة القانون •

ويرى فريدمان W. Friedmann أن نظرية فيبر فى اجتماعية القانون توجد فى النقطة التى يلتقى عندها أسلوب من Maine فى الدراسة الفقهية القانونية التاريخية من ناحية ، وطريقة تناول ماركس Marx للأمور من ناحية أخرى ، كما تؤكد دراساته ضرورة الاعتماد المتبادل ، بين القانون والقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية معا •

كما يصف جريفيتش G. Gurvitch طريقة فيبر بأنها توفيق بين علم الاجتماع القانوني من ناحية وفلسفة القانون من ناحية أخرى ، وأنه حاول أن يقيم نوعا من التعاون بين العلمين •

سادسا : محددات الطبقة الاجتماعية :

لم ينكر ماكس فيبر أنه في ظل ظروف اقتصادية معينة سوف يسعى بعض الناس لتحقيق مصالحهم الخاصة ، مما تنجم عنه قيم عامة بينهم (١) • ولكنه يؤكد على تعدد أبعاد الطبقة الاجتماعية وعدم قصورها على البعد الاقتصادي وحده ، اذ أضاف الى التعريف الماركسي للطبقة — والذي يعتمد على التشابه في الوضع الاقتصادي — بعدين آخرين هما المكانة Status والحزب Party أو القوة Power وهو يرى أن كل من الطبقة والمكانة والقوة يتداخل مع الآخر • ولهذا نعرض لكل من هذه المفاهيم الثلاثة •

١ — الطبقة الاجتماعية :

يستخدم فيبر مصطلح «الطبقة» Class « ليشير الى الوظائف الاقتصادية التي تقوم بها داخل النظام الاقتصادي العام • ويعرفها بأنها «اية جماعة من الأشخاص الذين يشغلون نفس المكانة الطبقيّة» (٢) • وفي هذا يميز بين الطبقة المالكة Property class التي تتحدد مكانة الاعضاء فيها على أساس التمايز في توزيع الملكية ، وبين الطبقة المكتسبة Acquisition class التي تحدد الوضع الطبقي عن طريق مدى استغلال الفرص المتاحة ، والطبقة الاجتماعية social class التي تتحدد على أساس مجموع المكانات الطبقيّة للأفراد • ويرى أن هناك علاقة تربط أولئك المشاركين لنفس المصالح

(١) H.M. Hodges, Social Stratification, op. cit., p. 49.

(٢) T. Parsons et. al., Theories of Society (eds.), The Free Press, N. Y., 1965, p. 573

والاهتمامات الطبقيّة من خلال النماذج الطبقيّة الثلاثة التي حددها •

وينتهي فيير الى أن الطبقة عبارة عن أى تجمع لأفراد معينين في موقف طبقي واحد ، وأن اختلاف الطبقات على أساس الملكية لايعنى أنه عملية ديناميّة • كما أنه ليس نتيجة ضرورية للصراعات أو الثورات الطبقيّة • إذ قد يكون ثمة ارتباط تضامنى بين الطبقات وحتى إذا حدثت مثل هذه الصراعات ، فإن فيير لايرى ضرورة إيجاد تغييرات أساسية في التنظيم الاقتصادي ، وإنما يرى ان ذلك يحتاج الى إعادة توزيع الثروة مثلاً (١) • فالمصلحة الطبقيّة — لدى فيير — هي العامل الجوهرى في الوجود الطبقي •

ومن ناحية أخرى فإن التحولات من مكانة طبقيّة معينة الى أخرى ، إنما تختلف تبعاً لدرجة المرونة التي تسمح لأفراد معينين بالدخول في الطبقة أو الخروج منها • وتنمو الملكية في الطبقات ذات الطابع الخاص بطريقة ثابتة على أساس الملكية والدخل • وبهذا ينظر ماكس فيير الى الطبقة من خلال الظروف التالية (٢) :

أ — حينما يكون تجمع الناس بغرض استغلال فرص الحياة •

ب — حينما يمثل هذا التجمع صفة الشمول عن طريق المصالح الاقتصادية • وذلك عن طريق الحصول على الدخل بالاعتماد على إمدادات السلع وفرص الحياة •

ج — حينما تتمثل في ظروف التجارة أو أسواق العمل •

وبهذا يشير فيير الى «الطبقة» باعتبارها تجمعاً لأفراد موجودين في موقف طبقي واحد • فهم يجتمعون في السوق من أجل تبادل السلع

(1) Ibid., p. 574.

(2) Ibid., p. 574 & also : H.H. Certh & C.W. Mills, op cit, pp 181-183

وخلق فرص متنوعة للحياة • كما أن العبيد لا يكونون «طبقة» بالمعنى
القيصري ، ولكلهم عبارة عن «جماعة ذات مكانة معينة» •

أما مفهوم «الطبقة الوسطى» لدى ماكس فيبر فيتضمن الجماعات
ذات الاشكال المحددة من الملكية وذات القدرة على التسويق عن طريق
التدريب ، والذين يسمح لهم باستغلال منابع ومصادر الثروة • وقد
يكون بعضهم من الطبقات القائمة على أساس التحصيل • وعلى ذلك،
فأصحاب الاعمال يعدون ملاكا ايجالييون ، بينما يعد البروليتارية ملاكا
سلبيون • ولا يضع ماكس فيبر نماذج أخرى مثل الفلاحين والحرفيين
والموظفين ضمن هذه الفئة •

ان اختلاف الطبقات على أساس الملكية لايعنى انه عملية دينامية،
كما أنه ليس عملية ضرورية للصراعات أو الثورات الطبقيّة • اذ قد
يكون ثمة ارتباط تضامني بين طبقات الملكية الخاصة وبين العناصر غير
الحرّة • وذلك بالرغم من احتمال وجود بعض الصراعات التي قد
تظهر بين الدائن والمدين أو بين ساكني الحضر ومزارعي الريف •
وهنّى اذا حدثت مثل هذه الصراعات أو الثورات ، فان ماكس فيبر
لا يرى ضرورة ايجاد تغيرات جذرية في التنظيم الاقتصادي ، وإنما يرى
أن ذلك يحتاج الى اعادة توزيع الثروة مثلا (١) •

وحينما يتحدث فيبر عن «طبقات التحصيل» فإنه يرى ان أهميتها
تتضح في صورتين • فمن ناحية فإنها تمكن بصفة عامة عن الوصول
الى التزام المشرفين على عملية الانتاج برعاية أعضاء الطبقة ومصالحهم
ومن ناحية أخرى ، تذهب هذه الطبقة الى تأكيد ضمان وضعها
الاقتصادي عن طريق مدى التأثير في السياسة الاقتصادية للأحزاب
السياسية وما يشابهها من جماعات • ان أعضاء الطبقات التحصيلية ،
أصحاب الامتياز الإيجابي ، ملتزمون بهاتين الصورتين •

(1) Parsons et. al., op. cit., p. 574.

وفى ظل ظروف معينة يظهر نموذجين من أعضاء تلك الطبقات ، يطلق عليها : أعضاء المهن الحرة الذين لهم وضع خاص حسب قدراتهم وخبراتهم ، والعمال ذوى المهارات الخاصة ويطلبون وضعاً معيناً بغض النظر عن كونه نتائج الوراثة أو الخبرة . أما جماعات التحصيل ذات الوضع السلبي الخاص فيمكن تصنيف أعضائها على أساس : أعضاء مهرة ونصف مهرة وغير ماهرين .

ويمكن أن يتبلور نشاط الجماعات الطبقيّة تحت الظروف التالية : (١)

أ — امكانية التركيز على المقاومة والصراع ، حيث ثمة صراع مؤقت حول المصالح .

ب — وضوح المكانة الطبقيّة التي قد تتخذ شكل تجمهر كبير .

ج — الامكانات الفنية التي تكفل الوجود الطبقي .

د — اتجاه القيادة نحو الاستعداد لتحقيق أهداف ممكنة .

وعلى ما يذهب فيبر فإن المصلحة الاقتصادية الواضحة هي العامل الاساسى فى ايجاد «الطبقة» . وهو يرى أن هذه المصالح الاقتصادية سببا فى ايجاد «السوق» . ومن ناحية أخرى ، يرى أن مصطلح «المصلحة الطبقيّة» مفهوم غامض ، حتى ان كان موضوعاً بغرض الاجراءات الامبيريقية ، طالما يفهم منه المرء شيئاً آخر أكثر من معنى التوجيه الواقعى للمصالح المحتملة الارتباط بالموقف الطبقي . حيث أن الموقف الطبقي عبارة عن الاتجاهات التي يعمل الافراد من خلالها . ويعتبر الفعل الجمعى أو حتى العام المنبثق من الموقف العام ظاهرة عامة فى كل المجتمعات (١) .

(1) Ibid., pp. 574-575.

(2) H.H. Gerth & C.W. Mills, op. cit, p 183

٢ - المكانة الاجتماعية :

ويشير مصطلح «المكانة» - لديه - الى تأثير الامتياز السلبي أو الايجابي الذي يحدد المنزلة الاجتماعية على أساس أسلوب الحياة وعملية التعليم الرسمية والميلاد والمهنة (١) . وتتأكد المكانة الطبقية من خلال المشاركة في العيش *Commensability* واستغلال الفرص الاقتصادية . ويرى فيبر أن جماعات المكانة *Status Groups* لها صفة العموم زعم احتمال عدم امكانية تحديد شكلها . وعلى عكس الموقف الطبقي الذي يتحدد اقتصاديا بصفة عامة ، يطلق فيبر مصطلح «موقف المكانة» على كل نموذج يتكون من معايير يلتزم بها الناس في حياتهم عن طريق الشهرة والمنزلة الاجتماعية (١) . كما أن تطور «المكانة» ونموها ينبني على مدى اغتصاب *Usurpation* السلطة . حيث من السهل التحول من اغتصاب السلطة الى ممارستها شرعيا (٣) كما يعتبر احتكار السلع المادية والخدمات أو استغلال الفرص المادية وفرص الخدمات ، في مصاف الشهرة أو المنزلة الاجتماعية الناجمة عن نوعية الممارسات والمحرمات والهوايات (٤) .

٣ - القسوى :

ويقصد فيبر بالقوة *Power* الفرصة التي يستغلها الفرد لتحقيق ارادته ، ويصيفها في صورة قرار أو سلوك ، حتى لو كانت هذه الارادة متعارضة مع السلوك المتوقع للناس . وليست القوة أساسا للشهرة أو المنزلة اللتين قد يحددا القوى الاقتصادية أو السياسية (٤) ولذلك يشير مصطلح «النظام الاجتماعي *Social Order*

(1) Parsons, op. cit., p. 575.

(2) Gerth & Mills, op. cit., pp. 186-187.

(3) Ibid., pp. 187-188

(4) Ibid., pp. 190-191.

(5) Ibid., p. 180 & also : Bendix & Lipset, op. cit., pp. 63-57.

الى طريقة توزيع الشهرة والمنزلة بين مختلف الطبقات . وعلى ذلك فان الطبقات وجماعات المكانة والاحزاب عبارة عن ظواهر توضح توزيع القوى داخل المجتمع المحلى (١) . وهذا يبين أن فيبر يربط الاحزاب السياسية بالقوة كبعد طبقي ، ويربط الطبقة بالاقتصاد ، والجماعة ذات المكانة بالمكانة . ونظرا لان هذه التجمعات الثلاثة متبادلة الاعتماد ، فلقد اضاف فيبر الى التعريف الاقتصادي للطبقة — والذي استخدمه ماركس — بعدى المكانة والقوة (٢)

ان التدرج الطبقي في ضوء «الشهرة» وأسلوب الحياة عبارة عن صوره لجماعات المكانة فقط . ويرى فيبر أن لكل الجماعات مصالح معينة ومحددة في نظام المكانة ، وهذه المصالح لارتبط بالعوامل الاقتصادية الخالصة . وهو يرى أن «الجماعة المهنية» عبارة عن جماعة مكانة ، اذ ان لها شهرة اجتماعية معينة تتحدد عن طريق أسلوب حياة اعضائها الخاص . وقصد فيبر الاساسى من ذلك هو توضيح أهمية دور الشهرة أو المنزلة الاجتماعية (٣) .

ويرى فيبر أن الفعل العام للاحزاب انما يتجه نحو القوى . ذلك الفعل الذى يتحدد عن طريق الهدف الذى تضعه الجماعة بطريقة مخططة . وربما يكون ذلك الهدف عاما أو شخصيا ، وقد توجد الاحزاب في ناد معين أو تكون موزعة في الدولة ككل . وعلى أية حال فان الاحزاب تضع مصالح معينة منبثقة من «الموقف الطبقي» أو «موقف المكانة» ، لكنها لا تحتاج الى احزاب من النوع الذى يعتمد على المكانة أو النوع الذى يعتمد على الطبقة . اذ قد تختلف الاحزاب تماما عن كل من «الطبقات» و «الجماعات ذات المكانة» وفقا لاختلاف

(1) Ibid., p. 181.

(٢) فريب سيد أحمد ، الطبقات الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ١٠٥

(3) Gerth & Mills, op. cit., pp. 192-193.

وسائل بلوغ أهدافها من أجل الوصول الى مراكز القوى (١) .

هذا ، ويختلف البناء الاجتماعى للحزب على أساس نوعية الفعل المشاع العام ، كما يختلف تبعا لتدرج المجتمع المحلى سواء على أساس المكانة أم الطبقات . كما أن ذلك البناء يختلف ونفسا لاختلاف الزمان ، فأحزاب العصور القديمة والوسطى تختلف عن أحزاب العصور الحديثة (٢) .

خاتمة :

لو تأملنا الكتابات المنهجية فى علم الاجتماع المعاصر لادركنا أن جزءا كبيرا منها مشتق من الاسس التى أرساها ماكس فيبر ، وخاصة فكرته عن النموذج المثالى . فقد تركت هذه الفكرة أثرا عميقا فى عدد من علماء الاجتماع مثل ماكيفر وتالكوت بارسونز وهوراد بيكر وروبرت ميرتون .

ولقد كرس ماكس فيبر معظم جهوده للافتراضات التى وضعها الماركسيون عن الطبقة والوعى الطبقي ، فتوجهت كثير من أعماله — فى الواقع — الى بيان أن الماركسية تبدو كنظرية ذات مبدأ وحيد لايمكن الدفاع عنه (١) . ومن أجل ذلك حاول فيبر جاهدا تدليق المنهج التاريخى بصورة تختلف عما ذهب اليه ماركس ، وذلك بقصد إعادة بناء العلاقات التاريخية والاجتماعية . فهو يرى أن ماركس باعتباره اقتصاديا قد وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه الانثربولوجيين ، حينما اهتموا بالنظرة الجزئية مبتعدين عن العوامل العلية ، حتى بلغ به الامر الى بيان عامل وحيد للتدرج الطبقي هو العامل الاقتصادى . ولقد كان ماركس قليل الاهتمام بالفرقة بين القوى الاقتصادية

(1) Ibid., p. 194

(2) Ibid., p. 195.

(3) H.H. Gerth & C. Wright Mills, From Max Weber Essays in Sociology, Oxford University Press, N.Y. 1953, p. 46.

والقوى السياسية ، في حين أن فيير حاول التمييز بينهما بوضوح عند محاولته ربط الظواهر «الايديولوجية» بالمصالح والاهتمامات المادية للنظم الاقتصادية والسياسية من جانب ، ومن الجانب الآخر عند توضيح الاختلافات بين الطبقات الاجتماعية على أساس المعتقدات الدينية ، حيث اعتمد على المرشدين في جمع بيانات عن المعتقدات الدينية في المجتمعات المحلية . كما أوضح أثر عمليات الهجرة على هذه المعتقدات الدينية ، وذلك في دراسته عن الاخلاق البروتستانتية (١) .

كما أن مفهوم فيير عن «البيروقراطية العقلية الرشيدة» بجانب التصور الماركسي «للصراع الطبقي» . وبالرغم من أنه لم ينكر الصراعات الطبقيّة ودورها في التاريخ ، الا أنه لم ينظر اليها باعتبارها عملية ديناميّة تخضع لمنطق الديالكتيك (الجدل) .

والواقع أن فيير — أيضا — لم يسلم من النقد . فقد تعرضت كل أفكاره لنقد العلماء وبخاصة فكرة النموذج المثالي ، وكذلك تصنيفه للفعل الاجتماعي ، ونموذج البيروقراطية المثالي الذي جاء خاليا من أية اشارة للعلاقات غير الرسمية التي كشفت عنها الدراسات التجريبية والحديثة . كما قوبلت دراسته للدين والاقتصاد بمجموعة من الانتقادات . ولكنها انتقادات لاتقلل من قيمة هذه الدراسات .

(1) T.B. Bottomore, *Sociology : a Guide to problems & Literature*, Unwin University Books, London, 1969, pp. 227-228.

المبحث الثالث

وليم جراهام سمنر

- ١ - حياته
- ٢ - كتيبه
- ٣ - الطرائق الشعبية
- ٤ - الاعراف
- ٥ - دوافع السلوك البشرى
- ٦ - النظم الاجتماعية
- ٧ - جماعتنا نحن ، وجماعة الاخرين
- ٨ - الاسرة
- ٩ - الطبقات الاجتماعية
- ١٠ - الاعتداد بالجنس
- ١١ - الآراء السياسية والاقتصادية
- ١٢ - خاتمة

المبحث الثالث

وليم جراهام سمير

ولد سمير Sumner في باترسون Paterson عام ١٨٤٠م لآب انجليزى هجر موطنه الاصلى ، وقضى سمير وهو في العشرينات من عمره عددا من السنين في اكسفورد . وفي عام ١٨٦٨ — بعد عودته من انجلترا — عين مدرسا بجامعة يال Yale وفي عام ١٨٦٩ عين في وظيفة كنسية . وقرأ في هذه الفترة — تقريبا مؤلف هيرت سبنسر «دراسة علم الاجتماع» . ورقى الى درجة الاستاذية بجامعة يال ، حيث ترك الدراسات المتصلة بالاديان ووجه عنايته الى دراسة السياسة والاقتصاد وشؤون الاجتماع ، وفي هذا الوقت — بالذات — اهتم الى المذهب التطوري . وقد اختير رئيسا للجمعية الامريكية لعلم الاجتماع ، وظل في هذا المنصب خلال العامين الاخيرين من حياته ، حيث توفي في عام ١٩١٠م (١) .

وتبدو طريقته الجدلية اللاهوتية واضحة الى حد كبير في كتابه الرئيسى «الطرائق الشعبية» . وقد جمع سمير الى قوة الحجة ووضوح البيان في مباحث الدين ، التعمق والاصالة وسعة الافق في مجال معالجة شؤون المجتمع ، وجاءت مقالاته وكتابهات نموذجيا رفيعا لفن النشر والكتابة في النصف الثانى من القرن التاسع عشر لاسيما أسلوبه كان موجز الفكرة شديد التماسك (٢) .

(١) انظر في ذلك : — نيقولا تيشايف ، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ، ترجمة د. محمود عودة وآخرون ، مراجعة وتقديم د. محمد عاطف فيث ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ .

ب — د مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الثالث المدارس الاجتماعية المعاصرة ، اذار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٧٨ .

(٢) د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ص ١٧٨

وبالرغم من المركز الذى شغله سمنر فى علم الاجتماع الأمريكى غير أن اتجاهه الدينى ، كان مركب النقص أو نقطة الضعف فى اهليته ، الاكاديمية . ولذلك انقسم معاصروه بصدد الحكم عليه الى مجموعتين : الاولى ويتزعمها البيون سمول Small وترى عدم وضوح مركز سمنر فى تطور وتقدم علم الاجتماع ولاسيما فى أمريكا وان جهده غير محدود . والمجموعة الثانية ويتزعمها كيلر Keller وترى ان سمنر كان مبتكرا ومجتهدا فى كثير من الاعتبارات وكان استاذا فى المنهج (١) .

لقد كان اسهام سمنر فى علم الاجتماع التحليلى اعظم أهمية من تصويره لاصل الطرائق الشعبية واستمرارها . وقد دحضت العادات الضارة القائمة نظريته عن البقاء لاصلح العادات الاجتماعية . تلك العادات الضارة التى تؤدى الى انحطاط الجماعات التى تتبناها وتلتزم بها . هذا بالاضافة الى خطأ وجهة نظره التى تذهب الى أن الطرائق الشعبية بمثابة قوى مستقلة عن الناس . وذلك ما لايمكن تأييده . ومن المعروف الان ان ظاهرة نشوء العادات الاجتماعية واستمرارها قابلة لان ترد الى الانساق المركبة للفعل والتفاعل الانسانيين . ومن المعروف ايضا أن القانون يستطيع فى ظروف معينة ان يغير الطرائق الشعبية ذاتها (٢) .

وبالاضافة الى اسهامه هذا ، فقد اسهم — ايضا — فى فهم الجماعات الاجتماعية واسلوب حياتها . وذلك عندما ميز بين «الجماعة الداخلة» و «الجماعة الخارجة» أو جماعتنا نحن وجماعتهم هم (٣) . كما تحدث سمنر عن الطبقات الاجتماعية وغيرها من

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٩

(٢) نيقولا تيماشيف ، مرجع سابق ص ١١١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٩

موضوعات علم الاجتماع متبعا منها تطوريا تاريخيا عند عرضه لكل موضوع منها •

كتبه :

اننا اعظم عرض بليغ في انجلترا هو كتاب «الطرائق الشعبية» ، Folkways الذى كتبه سمنر في عام ١٩٠٦ • فهو عالم اجتماع وعالم اقتصاد مبتدع ، استخدم بطلانه المادة العلمية والمعلومات الانثوجرافية والتاريخية • لقد كتب سمنر بذكاء وأعطى أمثلة بحيوية وبوفرة (١) ولم ينشر هذا الكتاب الا بعد وفاته بثلاثة أعوام (٢) •

وقد كان ينظر الى مؤلف «الطرائق الشعبية» هذا بوصفه قسما متقدما من اقسام العمل العظيم «علم المجتمع The Science of Society الذى كان قد بدأه عام ١٨٧٣ ولم ينجره ، وانجزه تلميذه كيلر ونشره في عام ١٩٢٧ • ويقع الكتاب الاخير في أربعة اجزاء (٣) •

وبالإضافة الى هذين العاملين فان أهم ما كتبه من مقالات تلك التى انجزها في عام ١٨٨٣ بعنوان «أى الطبقات تدين الاخرى» (٤) وسوف نعتد على كتابه الاول عند عرضه آرائه ووجهات نظره مستفيدين — بقدر الامكان — مما كتب عن سمنر في بعض المراجع الاساسية لتاريخ علم الاجتماع •

(1) Kroeber, Anthropology, Oxford & IBH pub Co., New Delhi, 1972, p. 266.

(٢) د. مصطفى الخشيب ، مرجع سابق ، ص ١٨٠
(٣) تياشيف ، مرجع سابق ، ١٠٥ — ١٠٦ وكذلك د. مصطفى الخشيب مرجع سابق ، ص ١٨٠

(4) What social Classes are to each other ; 1883.

الطرائق الشعبية :

يعتبر سمنر علامة مميزة في علم الاجتماع الامريكى وخاصة في مراحلها المبكرة . اذ يعتبر كتابه الرئيسى «الطرائق الشعبية» نقطة تحول في هذا العلم . فلقد اعتنق مبدأ «دعه يعمل Laissez - Faire مجاريا في ذلك الصراع التنافسى الفوضوى للرأسمالية الصناعية المبكرة التى تدعو الى الحرية من أجل الجميع . ويرى سمنر. أن التطور الاجتماعى مثل التطور البيولوجى . كان تطورا أعمى وألى ، وغير متعذر تغييره . وان أية محاولة للعبث بهذه الحركة ، مثل ما قد يحدث عن طريق قرار حكومى ، كانت محاولة غير مفيدة وضد النظام الطبيعى للأشياء . وعلى أى حال فقد وصل المجتمع دائما عند درجة معينة للسلوك الاجتماعى الذى عن طريقه كان يتكيف دائما مع الصراع من أجل الحياة . وكان السلوك الاجتماعى على نوعين : الاول سلوك مألوف Customary غير شعورى الى درجة كبيرة ، حيث هو محدد عن طريق العادة والممارسات والدين ، بحيث تجعل سلطتها (العادة — الممارسات — الدين) مقاومة الافراد لها صعبة ان لم تكن مستحيلة . وقد أطلق سمنر على هذه العادات اسم «الطرائق الشعبية» أما النوع الثانى للسلوك الاجتماعى فان هذه العادات تصبح اعرافا Mores اخلاقيات Morals ، وذلك عندما يبدأ الناس فى التفكير حولها بوعى . وفى هذا المظهر ، تبدو الاخلاقيات فى الواقع على أنها تعلقات للعادات ، وهذا النوع من الاخلاقيات يربط الجماعة معا ، ويحدد ما هو حسن وما هو سىء ، بما هو صواب ، وما هو خطأ . ومثلما توجد العديد من الاخلاقيات فان ثمة جماعات ، اذ تحاول جماعة ما الانتصار على غيرها على افتراض ان الاخلاقيات هى الاسمى (١) .

وبذلك فهناك مفهومين هامين فى تحليل ووصف الثقافة ، وهما :

1) J.H. Abraham, The Origins and Growth of Sociology, Hazell watson & viney LTD, London, 1973.

الطرائق الشعبية ، والاعراف (١) . وتشير كلمة الطرائق الشعبية — كما استخدمها وليام جراهام سمنر — الى مجموعة المعايير كلها ، بصرف النظر عن كيفية ما يجب أن تكون عليه من الزام أو قهر . ولقد ميز سمنر — هنا — الاعراف على أنها تلك الطرائق الشعبية التي يشعر بها على أنها هامة لرفاهية الجماعة . بحيث تكون الجزاءات صارمة . وبالإضافة الى ذلك ، ففي الاستخدام الأكثر حداثة لا يستخدم مصطلح «الطرائق الشعبية» بصفة عامة بطريقة جامعة مانعة . وفي العادة تكون الإشارة الى الطرائق الشعبية — التي لم تكن اعرافا — اعراف السلوك التي لا تلزم حينما تكون الجزاءات واهنة (٢) .

وفي الواقع — كما يستخدم الآن — تمثل الطرائق الشعبية والاعراف تمييزات دائمة . كما أن تصنيف درجة الالتزام الى فئتين تشملان صعوبة وحتمية محاولة تصنيف جميع الكائنات البشرية على أنها طويلة أو قصيرة . ومع ذلك فسوف يمدنا تمييز الطرائق الشعبية والاعراف بمفاهيم وتصورات كثيرة للحديث عن درجة الالتزام المرتبطة بمعايير خاصة (٣) .

وكما يرى هو ذاته . فإن الطرائق الشعبية هي طرائق الشعب وهي طرائق مجموع الجنس البشري الغير تحليليه والغير جدلية ، انها طرائق لاتقوم على التحليل أو المناقشة . وباختصار فهي العادات التي تؤدي الى كثير من القوة الدافعة ، ولكنها غير تامة من الناحية العقلية ، وربما يسبب عبورها اندلاع الخوف أو الغضب . أنها تنمو بطريق غير شعوري ، وليست نتاجا لهدف معين ، الا أنها اساس قوى

(١) «اعراف» ترجمة للمصطلح الانجليزي Mores ومفرده «عرف» Mos والاعراف كلية لاتينية في الاصل تعنى العادات ، وهي اصل كلمتنا «اخلاقيات» Morals

(٢) RDL Sutherland, Woodward & Maxwell, Introductory Sociology, Oxford & IBH pub., New Delhi, 1961, p. 32.

(٣) Ibid., p. 32.

المجتمع • وهى شئ أكثر من التصور الخاص لاستخدامها بالمعنى العام (١) • ومثلما رأى سمير فان الطرائق الشعبية والاعراف ما هى الا عادات وممارسات وهى «تطور للخير» ، وقد تمكنت عن طريق «التقليد Tradition» بدون انعكاس أو هدف عقلى • ونحن لانوافق على أن عملية ايجاد العادة هى دائما غير عمدية كما قال سمير • وانما هى مثل اغلب طرائقنا الشعبية السائدة ، ليست مبايعة شعورية لكى تصبح عادات • بل من الممكن انهاؤها عن طريق الافراد الذين ينظرون اليها على أنها حلول لمشكلات تواجههم (٢) •

وهكذا خلع سمير اهمية بالغة على الطرائق الشعبية والاعراف فالاولى تحكم الحياة الاجتماعية ، والحياة الاجتماعية تخلق الطرائق الشعبية وتطبقها • كما أن القوانين تعكس الاعراف ولا بد للقوانين ان اريدت قوية فعالة ، ان تنسق دائما مع هذه الاعراف • وحينما تصبح الطرائق الشعبية والاعراف نظاما ، فانها تغير من طبيعتها (٣) • وكان الطرائق الشعبية هى طرائق معتادة للسلوك التى ليس لها فى الغالب اهمية اخلاقية خاصة • وكان الاعراف هى مجموعة العادات التى ينظر اليها بأهمية أكثر وبالزام أكثر • وبهذا تصبح النظم نماذج منظمة وموحدة للطرائق الشعبية وللاعراف على السواء ، سواء بالنسبة للحسن أو السيئ (٤) •

وقد اهتم سمير بالنظم البدائية اهتماما دقيقا وموسعا ومن خلال تطور نظرياته ، بدأ بحاجات الشعوب البدائية ومحاولاتها فى مقابلة تلك الحاجات • ويؤدى تكرار تلك المسالك الى تكوين طرائق فى السلوك ، هى ما يسميها سمير بالطرائق الشعبية • والطرائق

(١) Kroeber, op. cit., p. 266.

(٢) Sutherland et al., Op. Cit., p. 32.

(٣) نيقولا تيمائيف ، مرجع سابق ، ص ٨٠.

(٤) L. Wilson K. W. L. Kolb, Sociological Analysis, Harcourt Brace & com., N.Y., 1949, p. 59.

الشعبية — اذن — هي «العملية الأكثر اتساعا وجوهريّة والاكثر أهمية التي من خلالها تشبع مصالح أو اهتمامات الناس في الجماعات» (١) .

ولم تكن أصول الطرائق الشعبية معروفة • فالطرائق التي نشهدها الان قد جاءت من ازمة ما قبل التاريخ • وأصولها المبكرة هي كذلك ، بسبب أن وسائلها غير شعورية ، ولم تظهر بعد أية تغيرات هامة في هذه الاصول على مر القرون • وتشمل الحياة الاجتماعية عملية ايجاد الطرائق الشعبية وعملية تطبيقها على السواء • ولذا لزم تعريف علم المجتمع بأنه دراسة للطرائق الشعبية • فالطرائق الشعبية هي نتائج أسلوب المحاولة والخطأ في مقابلة الحاجات • وهي تتجه الى ان تصبح ثابتة حيث تنقل من جيل الى جيل • وبهذا تصبح تقليدية ، وهي تتطلب كل السلطة التي تصل من ذكرى الاسلاف • وحتى اشباح الاسلاف فهي تقوم بحراسة الطرائق الشعبية • وترتبط الطرائق الشعبية بالاعتناع بأنها ضرورية للرغاية البشرية • وهذا الاعتناع يعطيها قوة الاعراف وهكذا لم تكن الطرائق الشعبية وسيلة ذات غاية للتقدم المأمون ولكنها طرائق لاشعورية لمقابلة الضروريات السائدة ، انها محكومة بالاجيال الناجحة ، وهذا التحكم صارم ولايقبل المناقشة (٢) .

ويعتبر الطريق الذي من خلاله تصبح الطرائق الشعبية ذات تأثير قوى ، ويصبح لها نفوذها في المجتمع ، يعتبر طريقا تطويرا • والطرائق الشعبية هي ظواهر اجتماعية معزولة بادية الامر ، الا أنه بدون تخطيط بشري تصبح ذات قوى أكثر • أما الطرائق الشعبية

(1) Emory S. Bogardus, The development of social thought, David Mckay com., N.Y. 1964, pp. 327-328.

(2) Ibid., P. 328.

الحديثة فهي وحدها التي يمكن تغييرها بسهولة (١) .

وبالرغم من امكاننا ملاحظة عملية تكوين الطرائق الشعبية واستمرارها خلال الزمن الا أن تحليل هذه العملية من الصعوبة بمكان . اذ تبدو كأنها توجد «عقلية» للحشد من الناس تختلف عن عقليات افراده . وقد تبني البعض وجهة النظر هذه فعلا . ذلك انه عن طريق الايحاء الذاتي تعمل العقول القوية على انتاج افكار تنتقل بالايحاء من عقل الى آخر . ثم يتواتر تقليد ما يتفق وتلك الافكار من افعال . فيحدث الابداع والعطاء من انسان لانسان وتلك هي عملية التطور (٢) ، حيث تتوقف عملية الطرائق الشعبية على التكرار المستمر لافعال بسيطة تأتينا جماهير تتصرف بنظام واحد ، أو تسلك نفس السبيل على الأقل ، كلما واجهت نفس الحاجة . والدافع المباشر للسلوك هو المصلحة ، وعلى أساسه تنتج العادة Habit عند الفرد ، والعادات Customs لدى الجماعة (٣) .

وهكذا يخضع الناس في الجماعات لظروف الحياة فليدبر حاجاتهم المتشابهة في ظروف حياة متشابهة ، وتصبح علاقات هذه الحاجات بتلك الظروف عبارة عن مصالح يندرج تحتها دافع الجوع والحب والزهو والخوف . وجهود الاعداد من الناس التي تبذل في وقت احد

(1) Ibid, P. 328 also.

(2) William Graham Sumner, Folkways, The New American Library, N.Y., 1960, P. 33.

ظهرت ترجمة عربية للفصول الثلاثة الاولى من كتاب سمر هذا تحت اسم «مسالك الجماعات» ترجمة وصفي آل وصفي ، مراجعة رمزي يس ، دار الادباء . ومع ان هذه هي الترجمة العربية الوحيدة لهذه الفصول — على حد علمنا — فانها تحتاج الى مراجعة دقيقة وخاصة فيما يرتبط بمصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . ويبدو هذا واضحا حتى من مسمى الكتاب . ومع هذا فقد أعتدنا عليها في بعض الاستشارات مع مراجعتها على الاصل الانجليزي ، لذا وجب التنويه .

(3) Ibid, PP. 18-19.

لاشباع تلك الرغبات ، تنجم عنها ظاهر جماهيرية ، بحيث تصبح الطرائق الشعبية بمثابة طرائق متماثلة ومتكررة ومجمع عليها ، وتصبح الطرائق الشعبية اللذة ، أو الألم ، حسبما أتفق مع أهدافها . ويؤدي الألم الى انعكاس وملاحظة نوع من العلاقة بين الأفعال والرفاهة . وعند هذه المرحلة ، توحى الفلسفة الدنيوية الغالبة (ابتداء من الاعتقاد في غيبيات الجن) بتفسيرات واستنتاجات ، ترتبط بأحكام قيمة على ما هو صالح . وأيا كان الامر ، فالطرائق الشعبية نعتق فلسفة للحياة الحققة وسياسة للحياة السعيدة . ومن ثم تصبح اعرافا يمكن أن تتطور عن طريق الاستدلالات المستمدة من الفلسفة أو القواعد المستخلصة من محاولة اشباع الحاجات بدون ألم . فانها تخضع للتحسينات وتتجه الى الانساق فيما بينها (١) .

ولم يكن سمنر واضحا تماما فيما يتصل بالقوة التي تخلق الطرائق الشعبية ، ولكنه حاول ان يقدم ثلاثة اشكال مفترقة من التفسيرات . أولاها ، التفسير في ضوء المصلحة ولعله كان متأثرا في ذلك بالبيون سمول . وثانيها ، التفسير في ضوء اللذة والألم ومعروف جيدا سيطرة مذهب اللذة الذي بدأه جرmy بنتام G.Bentham في مجالات الاخلاق والسلوك البشرى . أما الشكل الثالث فهو تفسير في ضوء دوافع انسانية هي الجوع والجنس والزهو والخوف ، وهنا يسبق توماس في هذا الصدد (٢) .

ومن ناحية مقابلة ، تؤثر الطرائق الشعبية في الافراد عن طريق الایحاء كما سبقت الإشارة ، وترقى الى مرتبة المعايير فتكون اشد اثرا ، اذ تتضمن ایحاء بالرفاهية الاجتماعية ، ولربما رفض الفرد سلوكا ما أو افكارا معينة أول الامر نتيجة حكمه الخاص على قيمتها . بيد أن الایحاء المتكرر يحمله على اعتيادها ويؤثر عليه . وتعتبر

(1) Ibid, P. 45.

(٢) تيماشيف ، مرجع سابق ، ص ١٠٧

موديلات الملابس واللهجات العامية أمثلة من الحالات المألوفة •
فالموضة الحديثة للثياب تبدو أول الامر على أنها مبتذلة ، ثم لا يكد
يمضى بعض الوقت حتى توهن هذه الانطباعات وتضعف ، ويتقبل
الجميع تلك الموضة الجديدة • وكذلك تبدو اللهجات العامية فى بادئ
الامر سوقية فظة • ثم لاتلبث ان تستخدم وتستقر وتدوم (١) •

وفكرة الصواب كامنة — أيضا — فى الطرائق الشعبية • وليست
شيئا خارجا عنها ، أو ذات أصل مستقل ، أو توضع موضع الاختبار •
فالطرائق الشعبية صواب على أى وجه من الوجوه • وهى كذلك لأنها
نابعة من التقاليد ، ومن ثم فهى تتضمن فى ذاتها سلطة شبيهة بسلطة
اشباح الاسلاف • وعندما نواجه الطرائق الشعبية فاننا نبلغ نهاية
تحليلنا • حيث نجد فكرة الصواب هى نفسها كامنة فى الطرائق الشعبية
كلها ، وأن اختلفت درجتها تبعا لاهمية المصلحة المعرضة للخطر (٢) •

ويفرق سمنر بين الطرائق الشعبية والنظم على اساس أن
الطرائق الشعبية هى الظواهر الاجتماعية الاولى التى تنتج عن السلوك
الجمعى الذى حدث فى الماضى ولكنها تدخل مع تشكيل سلوك الناس
فى الحاضر وفى المستقبل • وان الانسان مضطر الى تقبلها والتمسك
بها والتصرف بمقتضاها دون أن يدرك ذلك أو يشعر بتلك الخاصية
القاهرة أو الملزمة التى تعتبر من أهم خصائصها • أما النظم
الاجتماعية فانها علاوة على استمرارها واطرادها ، فان الانسان
«يشعر» بفائدتها ، كما أن لها «بناء» معينا يتصرف الناس ويتعاونون
داخل نطاقه تبعا لطرق وأحكام معينة مرسومة وفى اوقات محددة
بالبذات وهذا معناه ان سمنر يفرق بين الطرائق الشعبية والنظم على

(1) Op. Cit., PP. 35-36.

(2) Ibid., P. 41.

اساس ان الاخيرة تطلب ما يسميه بالتعاون المقصود أو الشعورى (١)

الا أن سمنر يذهب الى ان الطرائق الشعبية هي «موضوع لتوتر الانسجام كل مع الآخر» مع ان التكامل الواقعى لا يمكن الوصول اليه لان الوقائع التاريخية تبذل دائما تأثيرا مفعم بالقلق والتوتر (٢) وهكذا تبدو اجزاء الثقافة (الطرائق الشعبية والاعراف) على أنها موضوع قائم للحن متسق كل بالآخر • (٣)

الاعراف :

عندما تتطور عناصر الحقيقة والصواب خلال مبادئ الرفاهية ترتفع الطرائق الشعبية الى مستوى جديد • وتصبح قسادة على احداث النتائج ، وعلى التطور الى أشكال جديدة ، وعلى امتداد تأثيرها ليشمل الانسان والمجتمع • ومن ثم نطلق عليها اسم «الاعراف» فالاعراف هي طرائق شعبية تتضمن تعميمات فلسفية وأخلاقية يراد بها رفاهية المجتمع ، والتي توحى بها هذه الطرائق وترتبط بها خلال نموها (٤) ومن هنا استنتج سمنر اساسا هاما عندما أكد على أن بإمكان الاعراف ايجاد أى شيء صوابا • فالاعراف تمنح الممارسات نظاما معينا وشكلا محددا ، وتحوطها بسياج يحمى آداب المجتمع ويصونها • ويصبح جزء الاعراف مفيدا وناجحا عن طريق الطبقة التي تمتلك القوى فى سبيل الوصول الى نظام متين ، حتى ولو كان ذلك بطريق غير شرعى أو غير عادل (٥) •

(١) د. احمد ابو زيد ، البناء الاجتماعى : مدخل لدراسة المجتمع ، ج ١
مفاهيم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الطبعة الثالثة
١٩٧٠ ، ص ١٣٢ .

(2) Wilson & Kolb, Op. Cit., P. 70.

(3) Sutherland et al., Op. Cit., P. 55.

(4) Sumner, Op. Cit., PP. 22-43.

(5) Bogardus, Op. Cit., P. 325.

أنها اساليب اداء موضوعات يتضمنها مجتمع ما ، لاشباع حاجات ورغبات بشرية • وتجمع بين المعتقدات والافكار والشرائع ومستويات الحياة الصنعة التي تلازم تلك الاساليب وترتبط بها ارتباطا أصيلا • وبفضل هذا العنصر الاخير تكون الاعراف مجموعة من السمات التي تطبع المجتمع بطابع خاص أو تميز حقبة زمنية معينة من تطوره • وهى تحكم اساليب الفكر فى جميع مطالب الحياة اذ تتحول من عالم التجريد الى عالم السلوك لتهب الرشاد وتبعث النشاط فى الحياة (١) •

فالاعراف هى طرائق شعبية تتضمن معتقدا ما بحيث تكون مرغوبة بالنسبة للرفاهية الاجتماعية وبحيث يشعر الناس بأن اقرانهم يمثلون لها ، رغم أن الاعراف ليست موجهة من قبل سلطة سياسية ، أنها ليست قوانين ، رغم أنها قد تعمل على انتاج القوانين ، طالما أنها توضح المحرمات (٢) •

لقد عمل سمنر على توضيح الطرائق الشعبية والاعراف باتجاهات متعددة • حيث قدم وصفا (١) لتغيرها البطيء فى ظل الحياة المتغيرة ، (٢) وتغيرها المفاجيء فى ظل الظروف الثورية (٣) ، وامكانية تغيرها عن طريق السلوك الثقافى (٤) والمشكلات المتضمنة فى تكييف المرء لنفسه مع اعراف جماعة أخرى (٥) ، والصراعات بين أعراف مختلف الجماعات (٦) • ولذا فإن المناقشة العلمية لممارسة اجتماعية أو تقاليد أو نظام تتضمن تتبع علاقتها بالاعراف ، كما أن مناقشة الازمات والتنيرات المجتمعية تتضمن الكشف عن ارتباطها بالتنيرات فى ظروف الحياة ، أو التوفيق بين الاعراف وبين التنيرات التي تطرأ على هذه الظروف (٤) •

(1) Op. Cit., P. 66.

(2) Kroeber, Op. Cit., P. 266.

(3) Bogardus, Op. Cit., P. 334.

(4) Sumner, Op. Cit., P. 47.

فنحن نهذف الى دراسة نفسية الجماعات ، لنعرف كيف ظهرت ومدى قوتها وتأثيرها ، وأساليب عملها في أعضاء الجماعة ، وخصائصها الخلقية . ان علم الاعراف البشرية Ethnology تعبير غير مألوف . وقد استخدم لتوضيح نمط من الاخلاقيات والتقاليد والاعراف السائدة في الحياة . أما كلمة «أعراف» اللاتينية فيبدو انها بوجه عام أكثر ملاءمة لموضوعنا . بوصفها تعبيراً عن الطرائق الشعبية ، بالاضافة الى ما تتضمنه من مفاهيم الصواب والحق وما تنطوي عليه من معنى الرفاهية . ويكشف لنا التحليل والتعريف الذي حددناه آنفا ضرورة ادراكنا لما للاعراف من قوة دائمة خلال التاريخ ، اذ تعمل هذه القوة على تكوين حالة معينة لما يمكن ان يفعل وتحديد الوسائل التي يمكن استخدامها (١) وتعتمد الاعراف على الشعور باللذة أو الألم ، الذي تنتج عنه الافعال بطريق مباشر أو يستثير من الرغبات ما يدفع اليه (٢) .

واذا اردنا مناقشة الاعراف ، فهي تتضمن المعيار الذي يتحكم فيها ، سواء كان حكماً لها أو عليها . فنحن نتعلم الاعراف بطريقة لاشعورية ، على غرار تعلمنا المشي والاكل والتنفس . والجماهيم لا نعرف ابداً كيف نمشي ونأكل ونتنفس كما لا نعرف اطلاقاً سبب وجود الاعراف على حال معين دون غيره (٣) . فالاعراف تنحدر اليها من الماضي . وكل فرد يولد فيها كما يولد في الغلاف الجوي قبل أن يبدأ في استنشاقه وكل فرد يخضع لتأثير الاعراف . ويتشكل عن طريقها قبل أن يتمكن من مناقشتها (٤) فالاعراف هي محركات ذات قوة للانتخاب الاجتماعي ، وتكمن الحقيقة الأكثر اهمية حول الاعراف في القوى التي تمارسها على الفرد . ولم يعرف مصدرها . ويولد فيها

(1) Ibid., PP. 48-49

(2) Ibid., P. 20.

(3) Ibid., P. 81.

(4) Ibid, P. 80.

ويقبلها في سنوات حياته المبكرة بدون نقد وتتشكل عاداته وشخصيته بها . وإذا ما تحداها عندما ينضج ، فإنه ينبذ من جماعته ، ويسمى غير وطني Unpatriotic وأحيانا يدأس بالأقدام ، وتعمل الاعراف على تطوير الشعارات ذات القوة ، والقلب الأزدراء والاستنكار تدفع الافراد الاكثر شجاعة واستقلالا نحو سلوك معين (١) .

ولايمى أى مجتمع اعرافه حتى يتصل بمجتمع آخر له أعراف مختلفة ، أو حتى يقرأ شيئاً من الاعمال الادبية لحضارة راقية . على ان هذه العملية الاخيرة لا تؤثر الا في الطبقات المثقفة وليست الجماهير، والمجتمع لا يبحث بطريق شعورى في اتجاه وضع الاعراف . وتكون الاعراف في المراحل المبكرة مرنة ولينة ، ثم تصبح جامدة ومحددة فيما بعد . وتبدو كأنها تنمو وتبلغ أقصى قوتها ثم تهزم وتتداعى وتموت ، كما لو كانت عضوية . وهى تظهر في مراحل متتابعة كأنها ضرورة حتمية ، وكما لو كانت مستقلة عن عقل واردة أولئك الذين تأثروا بها ، الا أن التغيرات تحدث دائماً لكي تحقق تطابقاً أفضل بين الاعراف وبين ظروف ومصالح المجتمع ، أو العناصر المسيطرة عليه ، والمجتمع لا يسجل الاعراف الخاصة به في تاريخه أو حولياته لانه لا يلاحظها ولا يعنى بها (٢) ، وعلى هذا ليست الاعراف شيئاً جامداً لا يقبل التغير كما قد تبدو ، لأنها تتجه باستمرار نحو التكيف التام مع الظروف والمصالح ، وكذلك أيضاً نحو التناقص بينهما . ولم يحدث أبداً أن حافظت جماعة من الناس على تقاليد معينة ضارة بمصالحها الخاصة . وان كانت كل جماعة قد ارتكبت في الواقع اخطاءً لا تصحى وهى بسبيل تحديد مصالحها وكيفية تحقيقها ، الا أنها كانت تهدف دائماً الى خدمة هذه المصالح على خير وجه مستطاع . وهكذا يتحدد موقف الدارس للاعراف . فجميع الاشياء التى تتضمنها يجب

(1) Bogardus Op. Cit., P. 334.

(2) Op. Cit., P. 82.

أن يستعرضها امامه بنفس الاهتمام • فهي جميعا تسهم في بناء المعلومات وتحفز الى الانتباه كما أن لها جميعا نفس الارتباط بالقوى وبالرفاهية (١) »

وبهذا غثمة سهولة في اجراء التغيرات التي تجارى الاعراف • اما اذا كانت هذه التغيرات معارضة للاعراف فهي تتطلب جهدا وصبرا طويلا ، ان لم يستطع هذا تماما • وتستطيع الزمرة الحاكمة أن تستعمل القوى لتحويل الاعراف الى غاية معينة تختارها ، وخاصة اذا وجهت جهودها الى النواحي الشعائرية فيها لا الى المبادئ نفسها وسارت في ذلك ببطء (٢) وعندما يحدث تغير ما في الاعراف على مدى الزمن ، فان ابناء الجيل المتأخر يجدون انفسهم على خلاف مع أعراف اسلافهم (٣) • وهنا يتصدى الفرد لمعارضة اعراف المجتمع بمحض ارادته واختياره • الا أن هناك حالات يجد فيها الفرد نفسه مضطرا الى معارضة اعراف المجتمع ، أو اعراف جماعة فرعية ينتمى اليها • فلو أن شخصا انتقل من طبقة الى أخرى • فان افعاله تبرز التناقض بين الاعراف التي نشأ في ظلها وتلك التي وجد نفسه فيها (٤)

وتستمد اعمال التشريع من الاعراف • ففي الحضارات المتأخرة تكون جميع التنظيمات المجتمعية عادات ومحرمان مجهولة الاصل • وتظل القوانين الايجابية مستحيلة حتى تبلغ تلك المجمعات مستوى التدقيق والمراجعة والنقد • أما فيما يسبق هذه المرحلة ، فلا يوجد غير القانون الشائع المتداول (٥) كذلك فان النظم والقوانين هي نتاج الاعراف • ويتكون النظام من تصور ومن بناء — كما سيلي تفسير ذلك — وليس البناء الا اطارا أو أداة أو ربما كان مجرد عدد

(1) Ibid., PP. 65-66.

(2) Ibid., P. 95.

(3) Ibid., P. 106

(4) Ibid., P. 105.

(5) Ibid., P. 63.

من الموظفين اقيموا ليتعاونوا بطرق مقررة على ارتباط معين • والبناء يحتوى على التصور ، ويقدم وسائل تجسيما في عالم الحقائق والسلوك بشكل يخدم مصالح الناس في المجتمع • والنظم تكون أمسا قابلة للاضافة أو موضوعة • وهى قابلة للاضافة عندما تأخذ شكل الاعراف فتتمو نتيجة للجهود الغريزية التى تنتج الاعراف • ومن ثم تتبلور الجهود وتتحدد من خلال الممارسة الطويلة • وتعتبر الملكية والزواج والدين ، أول النظم وجودا ، اذ كانت نشأتها كامنة في الطرائق الشعبية • ثم أصبحت عادات ومن ثم تطورت ، الى اعراف عن طريق اضافة فلسفة خاصة بالرغاية ، مهما كانت هذه الفلسفة بسيطة • ثم ازدادت تصديدا ووضوحا كما تبدو في القواعد والتصرفات المقررة ، والادوات التى تستعمل ، وقد انتج هذا بناء ونظاما مكملا • أما الدساتير الموضوعية ، فهى نتاج الابداع والهدف العقلى • وهى تنتمى الى مستوى عال من الحضارة • وتعتبر المصارف نظما للائتمان ، تقوم على الممارسات التى يمكن تتبعها حتى عصور البربرية • فلقد جاء وقت نسق فيه الناس الممارسات ونظموها حتى أصبحت شائعة ، مسترشدين بالتأمل العقلى الذى يقوم على الخبرة ، وهكذا وجدت نظم ائتمان ايجابية يحددها القانون وتحميها قوة الدولة وأنه لمن العسير الاهتداء الى دساتير وضعية خالصة ، قوية وناجحة ومن الصعب أيضا ابتداء أو خلق نظام ما من لاشئ ، تحقيقا لهدف معين • ومثال ذلك «الانتخاب» في دستور الولايات المتحدة الامريكية • في هذه الحالة نجد أن الاعراف الديموقراطية للناس تسيطر على الابداع وتجعل منه شيئا آخر يختلف تماما عما خطط اليه مبتدعه • وجميع النظم قد انبثقت من الاعراف • وان كان يعظم فيها احيانا العنصر العقلى حتى لايمكن التاكيد من أن اصلها قائم في الاعراف الا عن طريق البحث التاريخى (١) •

اذن ، يؤكد سمير على ارتباط القوانين ارتباطا وثيقا بالاعراف ولكن ما هو وجه التمييز بينهما ؟ وكيف ترتبطان ؟ تختلف القوانين عن الاعراف — وفقا لما يذهب اليه سمير — من حيث «العنصر العقلي والوعى بها» ففي حالة الاعراف يكون عنصر الاحساس والايمان لازما وضروريا : «أما القوانين فتعمل على تشكيل انماط السلوك بوعى وبطريقة عمدية • الا أن الناس على وعى بالعمليات التي تدخل في الوجود • وفي حالة الاعراف لا تبدو انماط السلوك على أنها من وضع الانسان ، ولكنها ببساطة تدخل بالضرورة في «طبيعية الاشياء» (١) بيد أن التشريع يكون مصددا وتسندة الجزاءات • ويبدأ سن التشريعات عندما تتكون أهداف واعية ، ومن المعتقد امكانية صياغة تدابير معينة تحقق مثل هذه الاهداف في المجتمع • ومن ثم تحل قوانين الحظر ايضا محل المحرمات ، وتسند العقوبات لتكون رادعة أكثر من كونها انتقامية (٢) وإذا كانت القوانين فروض ايجابية ، فهي تلغى الاعراف طالما كانت مقبولة ويترتب على هذا ان الاعراف تقوم بعملها حيث تفشل القوانين والمحاكم (٣) •

دوافع السلوك البشرى :

من شأن العادات والتقاليد — كما يرى سمير — توجيه المجتمع إلى خطوط مرسومة ، كما انها تحد من الحرية • فالاطفال يشابهون آبائهم من حيث تقبل نفس العادات واطاعة نفس الأشخاص ويرون ان المسنين لهم حق التحدث بلسانهم ، كما أن لهم المرتبة الواضحة في النظام السائد • ويضحي هذا قاعدة في المجتمع • وعليه ينظر سكان مجتمع معين الى مجتمعهم على أنه جماعة داخله ينتمون اليها ، وغيره من

(1) Sutherland et al., op. cit., p. 34.

(2) Sumner, Op. Cit., P. 63.

(3) Ibid, P. 64.

الاجتماعات يمثل جماعة خارجة بالنسبة اليهم (١) •

ويعتمد الآباء والمدرسون على الایحاء Suggestion في تربية الاطفال ، كما يؤثر الاشخاص الذين يتمتعون ببروز ، اجتماعى تأثيرا ايجابيا سواء عن عمد أو بغير قصد فاعمالهم كلها موضع محاكاة (٢) ويكون الایحاء حيلة مشروعة اذا استعمل بامانة لاقرار المعرفة أو مبادئ السلوك • اى اذا استعمل للتعليم أو التربية بمعناها العام • والنقد هو العملية التى عن طريقها يتحدد الایحاء ويكون صوابا • وعن طريقه ايضا تكون ثمة حماية للفرد من السذاجة والانفعال والتضليل • وملكة النقد هى الملكة التى يجب أن تهتم بتنمية التعليم أو التربية • ومن الصعوبة مقاومة الایحاء بأن متهما بجريمة ما مذنبا حقيقة • وقد ينساق القضاة العرفيين لهذا الایحاء ، وخاصة اذا كانت الجريمة شنعاء مما تلهب العواطف ضد مرتكبها المجهول • وهنا يجب أن يتطلب الامر نوعا من النقد لمقاومة الایحاء (٣) ومنذ الافعال الاولى التى حاول بها الانسان اشباع حاجاته ، وكل فعل يقوم بذاته ، لا يستهدف سوى الاشباع المباشر لتلك الحاجات ومن تواتر الحاجات تنشأ العادات الفردية عند الفرد والعادات الجماعية عند الجماعة ، الا أن هاتين النتيجتين لم تكونا ابدا شعوريتين أو تدركا أو ينظر اليهما مقدما • بل انهما لتخفیان على الملاحظة حتى تستقرا زمنا طويلا ، وتمتاجان الى وقت اطول قبل ان تصبحا موضع تقدير واعتبار (٤) •

(1) Lewis A Soser & Rosenberge, Sociological Theory, N.Y., 1965. PP. 269-270.

وسوف نوضح فيما بعد المقصود بالجماعة الداخلة والجماعة الخارجة ، حيث أن سمنر هو الذى وضع هذين المصطلحين فى التراث السوسيولوجى .

(2) Sumner, Op. Cit., P. 35.

(3) Ibid, P. 37.

(4) Ibid, P. 19.

وهناك أربعة بواعث عظيمة لسلوك الإنسان ، تعمل عملها عندما يدخل عدد من الكائنات البشرية في ظروف حياة واحدة • وهى الجوع والانفعال الجنسي والزهو والخوف • وتكمن المصالح وراء هذه الدوافع • ذلك ان الحياة تقوم على اشباع تلك المصالح وما الحياة في مجتمع الا عمل وجهد تتطلبهما البيئة المادية والاجتماعية (١) • وتعتبر هذه الدوافع في نظر سمنر بمثابة القوى الاجتماعية الاساسية • وتمتد أصولها الى التاريخ العضوى • ومن خارج هذه الدوافع تظهر الطرائق الشعبية من خلال عملية تسير على النحو التالى : يوجد الان رأى مقبول وقد يكون صوابا بأن الناس قد توارثوا عن أسلافهم الحيوانات سمات نفسية فيزيقية ، وغرائز ، ومهارات وعلى الأقل توارثوا تنظيما مسبقا بحيث يهتد بهم العون في حل مشكلات امداد الطعام ، واشباع الجنس والزهو • وتصبح النتيجة ظواهر جمعية ، واتجاهات متشابهة واتفاق في الرأى ، واسهام متبادل ، وهذا بالتالى يعمل على انتاج الطرائق الشعبية (٢) •

١ — فالجوع يقود الانسان البدائى الى اختراع اسلحة وأدوات بسيطة مثل السهام ، والرماح ، ومن ثم ينتج ويدخر اشكالا معقدة من الثروة • والميزه القوية للثروه تتمثل في تأثيرها على ما لديها من قوى خلق ، وتبدو على أنها أقوى من موجدتها • وغالبا ما تدفعه الى الرق ، والى الاتجاه المادى وحتى الى الوجود المتركر حول الذات أو الاعتداد بذاته • ويصبح الصراع من أجل الوجود عملا مضايقا ومؤثرا • بالاضافة الى أن العمل والثروة ، موضع مدح وثناء عندمسا يستخدمان لارتقاء الرفاهية البشرية • وفى هذا أكد سمنر على حقيقة أن الثروة في سبيل اتاحتها ، يجب أن يكون انتاجها في ظل ظروف

(١) Ibid, PP. 32-33.

(٢) وسوف نعتد في عرض هذه الدوافع الاربعة على المرجع التالى :
— Boggardus, Op. Cit., PP. 330-335.

بنائية • ولكي يكون العمل موضع ثناء واطراء يجب أن تكون ممارسته بمثابة عون للأفراد • وبمعنى آخر • اختبر سمنر استخدام الثروة والعمل بطريقة تامة •

١ — ويؤدي الاندفاع الجنسي Sex Passion الى اعراف جنسية تغطي العلاقات بين الرجال والنساء كل بالآخر ، قبل الزواج واثناؤه ، وتنمهد الاشخاص المتزوجين ، وتلزمهم بالمجتمع الذي يعيشونه • وتعمل الاعراف الجنسية على تحديد طبيعة الزواج والطلاق • ويسخر سمنر من المساواة الجنسية • فللرجل جهاز عصبي متنسق متزن أكثر من المرأة • فهو أكثر اعتدادا بنفسه ، وأكثر انانية وأقل لباقة • وطالما كانت للرجل قوة بدنية أعظم من المرأة ، فإن المراه قد تعلمت ، حتى في الأزمنة البدائية كيف تكيف نفسها مع القوة الجنسية ، وأن تكتسب جاذبية متطورة كلما كانت غير قوية ، وإن عدم قوتها لايفقدها الامل • وهكذا يصبح الابتعاد والاستمرار عبارة عن سمتين مكتسبتين للمرأة • ولا يعتبر نكران الذات أو الفجور على السواء بطريق عادي للتحكم في الاندفاعات الجنسية • فكلاهما يؤدي الى عواقب غير ضرورية فالفجور مثلا ، هو رغبة مدفوعة بلا حدود، ولاغايات ، ولقد تبنى سمنر موقفا معتدلا ومنظما يقوم على أساس المعرفة والحكم •

٣ — ويتمتع دافع الزهو Vanity بقوة عالية • فالانسان يرغب في أن ينفصل عن الحشد بما يعجب به ، ولا يرغب في أن يتميز عنه من حيث مالايعجبه • ولاشباع دافع الزهو ، فالامهات البربر يشوهن أطفالهن بنموذج مرغوب فيه اعتقادا منهن بأن ذلك يحمى جسمهم ، أما الارستوقراطيون فيعظمون ملكية الاشياء التي يعجبون بها والتي لايمتلكها الجماهير ويؤدي الزهو الى جميع نماذج السخافات وعدم الاحتشام في اللبس فالمرأة الهندية — مثلا — تضع رباطا على جبهة طفلها لكي تجعل الجبهة عريضة •

٤ — والخوف دافع يحكم حياة البدائيين ، حيث يسود الخوف من الاشباح والارواح ويعتبر الوباء ، والمهزمية في الحرب ، وألم الجسم ، نتيجة لغضب الالهة . وتعتبر الظواهر الجمعية للخوف هزيلة بصفة خاصة . فالمخاوف على جميع انماطها تحكم كل الجماهير . وينمو السحر ويسيطر لعدة قرون من حيث كونه قوة للخوف . وتعود الرحلات والحملات ايضا الى الخوف ، كما أن تفيل المغاريت والجن يرجع الى دافع الخوف . وعندما يصبح الخوف ثابتا في الطرائق الشعبية ، فانما يأخذ مكانة كقوة متحكمة في كل شيء . ويرسخ في مجال الاعراف ويصبح عاملا اساسيا في طابع المزاج . وخلال الممارسات الدينية والعقائد الدينية فهناك اشارة الى «الجحيم» وان ثمة يد مخيفة تحكم الناس .

ويرى سمير ان الدوافع الطبيعية الاولى قد ادت الى الانتاج والعمل وجمع الثروات . اذ ادت الدوافع الجنسية الى التنظيم الاسرى الذي يعتبر أول دعامة من دعائم التنظيم الاجتماعي ، وأول النظم التي ارسى المصطلحات والقوالب الاجتماعية وذلك مثل العادات والعرف والتقاليد وآداب السلوك والممارسات المتعلقة بالزواج ، والطلاق والحقوق والواجبات الاسرية ، وعدم المساواة بين الزوجين وسيادة الرجل ومركبات النقص عند المرأة . أدت دوافع الزهو الى حب المظهر والتعالى والفطرية والتمايز الطبقي وسيادة الاتجاهات الانفرادية . ويرجع الى هذه الامور وما اليها أبعد الاثر في نمو الارستوقراطية القديمة ونظم الاقطاع والانعزال المطبى لبعض الطبقات والامتيازات الطائفية والمذهبية والعنصرية والاجتماعية وأدت ظاهرة الخوف الى عبادة الارواح والشياطين والاجداد والاسلاف وارواح الموتى . ومن ثم نشأت المبادئ والطقوس والاتجاه الى فكرة تأليه بعض الكائنات وتقديسها ثم تأليه الرموز

والافكار وأخيرا قيام فكرة الدين المجرد (١) •

وتعتبر المثل 'Ideals' غير علمية تماما ، كما وضح سمنر أنها خيالات ترتبط بالحقيقة الى حد ما • وتشكل غالبا لتهدئة القلق ، أو للهروب من تساؤل يلوح في الحاضر • فالفقير يتحدث عما يناله من ثواب منتظر في الحياة الاخرى • والمتطرفون يحاولون تقبل الفضائل الدينية المرتبطة بالخشوع والتواضع • وتتمثل المثل — اساسا — في العظات الدينية أو في التعليم الذاتى عن طريق الايحاء الذاتى ، من أجل اشباع دافع الزهو ، والزواج • يؤكد سمنر على الميظنة الحقيقية للمثل دون أن يشك في ذلك • ويستخف بالحقيقة السيكولوجية التى مؤداها ان المثل تتحول من مظاهر الشعور المؤثرة واقعيا والتى يمكن نبذها عقليا • الا أنه كان على صواب في رثائه على الهوة التى وجدت بين المثل وبين الممارسات وفى توضيحه كيفية تحول المثل وتكيفها في التراث وليس في الاعراف • ولقد أكد اليونانيون ان الناس سوف يفرقون في القاع عندما يتحدثون بفخر وزهو •

ويستنتج سمنر من هذا أربع قيم يهدف اليها النشاط الاجتماعى وهى : القيم الثقافية ، والخلقية ، والاقتصادية والطبيعية • وكل قيمة من هذه القيم مركبة ومعقدة • وتبدو القيم المجتمعية العليا على أنها نتيجة لامتزاج متجانس لهذه القيم الأربع والعضو الفاضل في المجتمع وهو الذى تتمثل فيه القيم الثقافية والخلقية والاقتصادية والطبيعية تمثلا متجانسا الى حد ما • أما اللاأخلاقية فهى سلوك مضاد للاعراف السائدة خلال الزمن والمكان • فالعفة هى الامتثال للمحرمات السائدة في العلاقات الجنسية والاحتشام هو التحفظ في السلوك والاحساس • وحتى العراء ليس مخفلا عندما يكون لاشعوريا وعفويا • بمعنى عندما لا يكون ثمة شعور أو وعى بالاختلاف بين الحقيقة الواقعة وبين القاعدة التى تحددها الاعراف •

(١) د. مصطفى الخشاب ، مرجع منثور ، ص ١٨٨ •

النظم الاجتماعية :

سبق سمنر بمناقشته للنظم المدرسية النظامية أو مدرسة النظم Institutional School . وهي اتجاه ينهض على فلسفة تختلف تماماً عن ميوله الدارونية الاجتماعية ، ويتكون النظام من فكر Concept وبناء Structure ، والبناء هو إطار أو جهاز أو آلة ، أو عدد من الأوضاع الوظيفية التي تتعاون بطرائق معينة . ويتميز البناء بفكرة وبعدها من الوسائل الآلية التي تظهره في عالم الحقائق ، ويعمل بطريقة تخدم مصالح الناس في المجتمع (١) . ولهذا تظهر النظم والقوانين في مرحلة متقدمة ، بعد أن تنبعث السنن والأعراف من الطرائق الشعبية . ويبدو أن سمنر قد اعتقد بأن الأسلوب غير العقلاني لتطور الطرائق الشعبية يستبدل بالتدريج بميكانيزم على درجة عالية من العقلية . يخلق نوعاً من البناءات أو التنظيمات ذات الأهداف المحددة التي تتطوى على أفكار معينة . ومع ذلك لم يفسر لنا سمنر هذا الخط من البحث (٢) .

وعلى عكس التنظيم الاجتماعي الذي يظهر عندما يعيش الناس مما فهناك تنظيمات تنشأ بطريق عمدي لهدف محدد . وقد وضع سمنر تمييزاً بين ما وسمه بالنظم الاجتماعية الرشيدة Cresive والنظم الاجتماعية المشرعة قانوناً enacted (٣) إذ يميز بين نوعين من النظم الاجتماعية ، وهي النظم التي تنمو تدريجياً وببطء خلال مراحل التاريخ ، والنظم التي يسنها المجتمع عمداً وعن قصد . ويذكر لنا «الدولة» كمثال للنوع الأول من النظم ، والجماعات والمصارف

(١) تيناشيف ، مرجع سابق ، ص ١٠٨
and also : Sumner, Op. Cit., PP. 61-62.

(٢) تيناشيف ، مرجع سابق ، ص ١٠٩
(3) Peter M. Blau & W. Richard Scott, Formal Organization; A Comparative approach, Routledge & Kegan paul, London, 1969, P. 5.

كمثال للنوع الثانى • وان كان بعض الكتاب يرفضون هذه التفرقة ويرون أن النوع الثانى من النظم التى يعتقد سمنر أنها ظهرت فجأة نتيجة للتشريع ، سبقها بدون شك شعور بالحاجة اليها ظل فترات طويلة ، كما أنه كان يوجد قبلها نظم أخرى تقوم بنفس الوظيفة • والجديد فيها هو الشكل الذى تتخذه هذه النظم ، أى أنه ليس هناك «نظام» يظهر فجأة وبدون سابق تدبر أو شعور بالحاجة اليه (١) •

ويتضمن أى نظام اجتماعى — كما سبقت الإشارة — فكرة معينة أو مصلحة كما يتضمن بناء ناتجا عنه • وتعتبر الملكية والزواج والدين نظم أولية • وقد بدأت هذه النظم على أنها طرائق شعبية ، ثم أصبحت تقاليدا Customs • وبإمكان النظم الاجتماعية ان تتعدل فقط عندما تتغير الاعراف ، اذ تتطور الشعائر موضع الاحتفالات ، والتبجيل والقوة عندما لايبالى بها وعندما لاتجد نوعا من التفكير فيها (٢) •

ويؤكد سمنر على أنه بدون سبب محدد يوجد «الحق» ويستمر حتى الان • والحقيقة ان الملكية بدأت تمارس قوتها لا مجرد كونها نظاما معينا وحسب • كذلك بدأ نظام الزواج والدين يأخذان قوتيهما الا أن عنصر العدالة فى وجود هذين النظامين لم يكن موضع سؤال حتى الان • وبالإضافة الى ذلك فلم يميز سمنر بين القوة باعتبارها وسيطا أو أداة ، وبين القوة كسبب أولى • ولم يميز بوضوح بين الكراهية والحب باعتبارهما عاملين ديناميين الى جانب السلوك الحاسم • ولم يضع بعد تمييزا بين القوى الجامدة والمادية والقوى القاسية ، وبين الشفقة والحب الروحى والعقل (٣) •

(١) د. أحمد أبو زيد ، البناء الاجتماعى ، الجزء الأول : منهومات مرجع سابق ، ص ١٥٩

(2) E. Bogardus, Op. Cit., P. 333.

(3) Ibid, PP. 333-334

جماعتنا نحن وجماعة الآخرين :

يرجع وضع مفهومى «الجماعة الداخلة In-group» «الجماعة الخارجة Out-group» الى سمير في كتابه : الطرائق الشعبية ويرى أن الفرد ينتمى الى عدد من الجماعات تعتبر بالنسبة اليه جماعات داخلة ، حيثما تضفى ما عاها من جماعات خارجه بالنسبة اليه (١) .

وتتميز العلاقات فى الجماعة الداخلة بالامن والنظام والاستقرار ويبدو التعاون بين اعضائها والمساعدات المتبادلة واحترام الفرد لحقوق الآخرين . انهم يشعرون بالتضامن كما يشعرون بالاخوة والولاء الى الجماعة ، وهم مستعدون للدفاع عنها والتضحية من أجلها . الا أن اتجاهاتهم بالنسبة لغيرهم — أعضاء الجماعات الخارجة — تبرز عن شعور عدائى وعن كراهية . ويضعون فى اعتبارهم الخروج عن قيم الجماعة الداخلى فيها (٢) .

ويجب أن ندرك تصور «المجتمع البدائى» فى جماعات صغيرة متناثرة فى اقليم معين . تلك الجماعات يتحدد حجمها عن طريق ظروف النضال من أجل البقاء . ويتناسب التنظيم الداخلى لكل منها مع حجمها . ولربما قام بين هذه الجماعات من العلاقات (كالقراية والجوار والتحالف والتزواج والتبادل التجارى) وما يقارب بينها ويميز بعضها عن البعض . وهكذا ينشأ التمايز بين ذاتنا . أى «جماعتنا نحن We group» . أو الجماعة الداخلة ، وبين كل من عدانا من الجماعات الاخرى ، أو الجماعات الخارجة ، ويرتبط أفراد «جماعتنا نحن» كل بالآخر بعلاقة سلام ونظام وقانون وحكومة وصناعة . أما علاقتهم بسائر الغريباء أو الجماعات الاخرى فهى علاقة

(1) S. Koenig, Sociology, Barnes & Noble, Inc., N.Y. 1964, p. 207.

(٢) د. غريب محمد سيد أحمد ، المخل فى دراسة الجماعات الاجتماعية دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٣ ، ص ٣٦ — ٣٩

حرب وغزو لاثختلف طبيعتها هذه الا باتفاقات تعمل على تعديلها (١) .

كما شرح سمنر احتياج الجماعة الداخلة الى الامن الداخلى وحسن التفاهم والاختيار . مقابلة غيرها من جماعات خارجه بكل قوة وقسوة وهجوم ، ولذلك فبين كل من الجماعتين كراهية وعدا (٢) .

وليست الجماعات الداخلة والخارجة بذات حجم محدد ، وربما تكون فى الواقع ذات خصائص متعددة . اذ قد تكون الجماعة الداخلة صغيرة الحجم مثل الاسره أو كبيرة مثل جماعة العالم . والجماعة الخارجة — ببساطة — هى كل كائن فى الاسرة أو فى العالم والجماعة الداخلة — ببساطة أيضا — هى «جماعتنا نحن» والجماعة الخارجة هى «الجماعتهم هم They-group» . وحينما نقول «نحن» فانما نعنى أعضاء اسرتنا فقط ، اما غيرهم فيصبحوا فى جماعة خارجة عنا . وربما يكون عضو الجماعة الداخلة هو أى فرد يعيش فى المدينة التى نعيش فيها ، أو أى انسان ينتمى الى الجامعة التى نحن فيها ، أو أى كائن يحيا فى الدولة التى نحيا بها ، وهلم جرا .

وعليه فالجماعات الداخلة ، والجماعات الخارجة ليست جماعات فعلية ، حيث ان الشخص هو الذى يخلقها حينما يستخدم اللفظ «نحن» واللفظ «هم» والتمييز بينهما هام من الناحية الشكلية ، لانه يمكننا من وضع أساسين بوسيلولوجيين حين نحاول سبر أغوار الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة (٣) .

وأول هذين الأساسين هو ان أعضاء الجماعة الداخلة يتجهون الى تمييز ذلك الذى يبدو فى جماعة خارجة . وهذه القضية تعنى

(1) Sumner, Op. Cit., P. 27.

(2) S. Koenig Op. Cit., P. 207.

(3) R. Bierstedt, The Social order, Mac Graw-Hill Book com., N.Y., 1957, PP. 263-264.

اتجاه تقييم الشخصية ، وبيان من ذا الذى يكون فى جماعتنا الداخلة ومن يكون فى جماعة خارجة عنا . وباختصار فلكل جماعة داخله جماعات خارجة ، ويمد البعد الاجتماعى Social distance عاملا مشجعا أو معجلا لظهور الاختلافات بين الافراد .

أما اساس التمييز الثانى بين الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة فهو داه ان أى تهديد — فعلى أو متخيل — من الجماعة الخارجة يتجه الى تهديد تجانس وتضامن الجماعة الداخلة . ويمكن تطبيق هذا الاساس على كل مستويات الجماعات واحكامها . فإذا ما أخذنا الاسرة كمثال ففيها يتشاجر الاخوة مع اخواتهم والاخوات مع بعضهن . وإذا تشاجر احد خارجا عن حدود الاسرة مع أحد أعضائها، سواء كان أخ أو أخت فسرعان ما يقف أعضاء الاسرة جميعا تجاه هذا الغريب .

وعلى هذا ، تنجم الجماعات الداخلة عن طريق أية علاقة — أولية أو ثانوية — تشعر بالتضامن والتوحد والصداقة والتعاون . وتتميز عن طريق تعبيرات مثل «نحن ننتمى» و «نحن نعتقد» و «نحن نشعر» و «نحن نفعل» تجاه الجماعات الخارجية ، حيث يكون لدينا احساس عميق بالارتباط Obligation أو الالتزام وخاصة فى المواقف المحرجة . وفى الجماعة الداخلة نعبّر عن احساساتنا العميقة بالحب والتعاطف فنحن نشعر فى منزلنا بمن يحيطون بنا . ونحن على ألفة بطريقة علمهم وتفكيرهم بالنسبة الينا ، ونحن نتفهمهم حيث لغتنا هى لغتهم وكلماتنا هى كلماتهم (١) . أما الجماعة الخارجة ، فالملاقات الشخصية التى نطمسها قد نتجنبها أو لانميل اليها أو نتصارع معها . أنها الجماعة التى لايشعر الفرد تجاهها بالانتماء

1) Kimball Young & Raymond W. Mack, Sociology and Social life, American Book com., N.Y., 1959, P. 31.

والمعونة المتبادلة والتعاون أو التعاطف وأبعد من ذلك يقف المرء منها موقفاً معادياً .

الامــــرة :

يرى سمير ان الطبيعة زودت الرجال والنساء بجاذبية كانت سببا في بقاء ودوام الجنس البشرى . وقد أدت هذه الجاذبية التلقائية الى قيام النظم الزوجية ، غير أن هناك عوامل أخرى تضافرت مع الجاذبية الطبيعية لخلق ظاهرة الزواج ، وأهمها غريزة حب البقاء ودوام الوجود الاجتماعى وحفظ النوع والتعاون على تحقيق مطالب واحتياجات الحياة (ويفرق سمير بين العائلة وبين الأسرة الزوجية . فالأسرة بمعناها العام صورة مصغرة لحياة المجتمع ، انها هيئة يرتبط أعضاؤها معا في المأكل والمسكن والعمل والخضوع لنظم كثيرة . أما الأسرة الزوجية فهي الوحدة الاجتماعية التى تقوم على اساس الرضا والقبول المتبادل بين رجل وامرأة ، وذلك من أجل التعاون على تحقيق ضرورات الحياة ولغرض انجاب الاطفال والمعايشة الصحيحة في نطاق الاطار الاجتماعى ، طالما كان ارتباطهما قائما ومستمرا (١) .

وتكلم سمير في مقومات الأسرة الحديثة من حيث الحرص على قروالب العرف والمعايير الاخلاقية والتربوية . وعرض لمظاهر انحلالها، وناقش فكرة الطلاق واسباب التوتر في محيط الأسرة . ونص على التربية الاجتماعية التى يتلقنها مواطنوه في زمانه لانها لاتعدهم للزواج ولاترغبهم في الحياة الزوجية السعيدة ونادى بأن سياسة الباب المفتوح في الطلاق ستؤدى الى انحلال الروابط الاجتماعية وفساد الحياة الاجتماعية كلها . وهذه السياسة اسوأ حالا من سياسة الاباحية في العلاقات الزوجية ، ولذلك نراه يشدد على دعاة التحرر

(١) د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ .

في شؤون الاسرة ، وينادى بتدعيم الزواج الثنائى • أى نظام وحدانية الزواج • ويراه اشرف تجربة لانكار الذات (١) •

الا أنه يرى أن الحضارة اكتسبت من ثقافة الرجل • وإذا ما تطور تطور هذا الموقف يساعد ثقافة المرأة ، فإن هذا سيعطى نموذجا أرقى للحضارة • وفى ظل هذه الظروف نجد نسبة عالية من الزيجات تمثل «رفقة حقيقية للمعول المتشابهة» من أجل ايجاد تسلسلا وتتابعا فى النظر الى المرأة على أنها مخلوق مدلل (٢) • ومن الناحية الشكلية، فإن النساء تحت ارادة الرجال • وعلى ما يذهب سمنر ، فقد أصبحت الحالة الزوجية — الآن — أحد الموضوعات التى لا تنتهى مناقشتها ، وأحيانا يستعصى على المرء الغاء جزء أو آخر للمؤثرات الغير مرضية عن الحياة وعن الشخصية ، ففى العصور القديمة تأخذ المرأة المهر لكى يعبر أزواجهن عن قيمتهن كثروة مستترة • وفى ظل نظام تعدد الزوجات Polygamy كان ينظر الى النساء نظرة شفقة واشمئزاز فى نفس الوقت ، من ناحية الرجال الذين لم تكن فى استطاعتهم — أو لم يرغبوا — فى أكثر من زوجة واحدة (٣) •

ويجب أن تظهر المرأة — بالضرورة — مشاركة غير متكافئة فى تحمل مسئولية الجنس والانجاب • وبالمثل يجب أن يظهر الرجال مشاركة غير متكافئة فى تحمل مسئولية الملكية ، والحرب والسياسات • والنماذج الاخيرة من الواجبات تعتبر معوقة بالنسبة للمرأة حيث أن عملها فى البيت وفى عمليات الولادة المرهقة التى لا يتسم بها الرجال (٤) وعند هذه النقطة نتذكر توماس W.I. Thomas الذى ميز بين الجنسين على أساس الاختلاف الفيزيقي • فالرجل يتحمل كثيرا من

(١) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(2) E. Bogardus, Op. Cit., P. 332.

(3) Ibid, P. 331

(4) Ibid, P 331 - also.

الطاقة عن المرأة • وهو أفضل في استخدام الطاقة • بينما تمتلك المرأة قوة احتمال أكبر • والرجل من حيث بنائه يتجه نحو الحركة • بينما تتجه المرأة نحو التناسل ومن ثم يبدو الرجل على أنه يحدد اتجاه المجتمع البدائي نحو العنف أو الاجتهاد • وتقوم المرأة بالعمل الذى يتطلب انتباهها دائماً (١) •

الطبقات الاجتماعية :

لكل طبقة أو جماعة تعيش في مجتمع اعرافها الخاصة • ويصدق هذا بالنسبة للمراتب الاجتماعية ، والمهن ، والطبقات الصناعية والطوائف الدينية والمذهبية وسائر التقسيمات الفرعية للمجتمع • وينتمى الأفراد الى جماعتين أو أكثر من تلك الجماعات في وقت واحد • فبنسبة نتيجة لذلك نوع من التوافق والتوازن • وثمة أعراف أخرى شائعة في المجتمع ككل • الا أن الاعراف تنقل من طبقة الى أخرى • ولذا فانه من الضروري ان نحدد فكرة الطبقات (٢) • هكذا يبدأ سمير حديثه عن الطبقات الاجتماعية محاولاً منذ البداية ربطها بالاعراف السائدة في المجتمع •

ويرى سمير اننا لو اتخذنا القيمة المجتمعية Societal Value كمييار لتصنيف المجتمع لامتاز هذا التصنيف بمسايرة مصالح ذات أهمية قصوى بالنسبة للتصنيف ، الا أن هذا المقياس فيه تعقيد • لانه ليس ثمة وحدة له • وبالتالي لانستطيع بحال من الاحوال ان نثبت صحته على اساس احصائي • وهو يعتمد بصفة عامة على القوى العقلية ، ولكنه يشتمل بالضرورة أيضاً على عنصر كبير من الاتجاه العملي والصحة والصداقة • وبالتخليط البسيط لهذا المقياس نجده يقوم على أربعة عوامل : العامل العقلي ، والخلقي ، والاقتصادي ،

(1) Ibid, PP. 3317332.

(2) W.G. Sumner, Op. Cit., P. 50.

والجسدى ، الا ان كل منها يعتبر عاملا مركبا . واذا توافر احدهما بدرجة عالية ، ووجدت الثلاثة الاخرى بدرجة ضعيفة . فان المجموع يفقد انسجامه ولا يعود ذا قيمة ونفع كبير (١) .

وهنا يعرض سمير لتصنيف جالتون Galton للمجتمع . ويرى ان معيار هذا التصنيف لم يحدد بدقة . وقد اطلق عليه جالتون «مستوى المواهب الطبيعية» ويمكن ان يفهم ذلك على انه القوى العقلية ، أو الشهرة ، أو النجاح الاجتماعى ، أو الدخل الناتج عن العمل فى المجتمع أو القيمة الاجتماعية . وقد تناول آمون Ammon هذه الفكرة وعمل على تطويرها (٢) .

ويقسم سمير المجتمع الى خمس طبقات رئيسية هي (٣) :

١ — فى القمة لدينا عدد قليل من العباقرة Genius وهم أصحاب الاستعدادات والقدرات العقلية والفنية الراقية . لكنهم لا يتحملون أية مسئولية اخلاقية أو صناعية .

٢ — يلى العباقرة الى أسفل السلم الطبقة قسم آخر يمثل ذوى المواهب Talent والانسان الموهوب له اتجاه عملى ، وصناعى . وهو انسان دؤوب ، ولديه اساس اخلاقى ، ويفيد المجتمع . ولذلك تقوم هذه الطبقة بأمر الاعمال . وتشغل معظم الوظائف فى المجتمع . ويتوقف عليها نشاط المجتمع وتطوره ومبلغ تقدمه .

٣ — الطبقة الوسطى اجتماعيا ، واعضاؤها على معدل من المنفعة

(١) Ibid, PP. 50-51.

(٢) Ibid, P. 50.

(٣) انظر فى ذلك :

أ- د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

ب- ستر «مسالك الجاهات» مرجع سابق ، ص ٦٩ — ٧١ .

C Sumner, Op. Cit. PP. 51-52.

D. Bogardus. Op. Cit. P. 333.

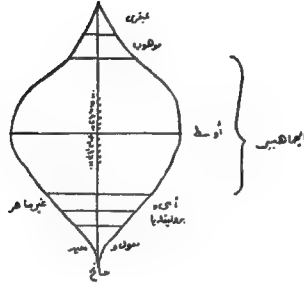
الاجتماعية ، وهى من أهم طبقات المجتمع وعماده • وتشمل هذه الطبقة «الجماهير» التى تخدم المجتمع بأبنائها فقط • وليس لافراد هذه الطبقة أسلوب منتظم فى الحياة • ولكنهم لم يكونوا معولين فى الوقت الذى طبق فيه هذا التصنيف •

٤ — طبقة المولين Defective والمعيبين Dependent وهى طبقة غير منتجة وناقصة ، تعتمد على المجتمع ولكنها غير ضارة وغير شريفة • وتلحق هذه الطبقة مجزوعة من البروليتاريا •

٥ — طبقة الجانحين Delinquent أو الطبقة المنحرفة وهى ضارة بالمجتمع بصفة عامة • وهى بمثابة عبء خطير على المجتمع ، لأنها غير اجتماعية ، وتؤدى الى انحلال الروابط والعلاقات الاجتماعية ولذلك فهى تشغل قاع المجتمع •

ومن الخطأ التفكير فى طبقة الجماهير (الوسطى) على أنها تمثل كائنات فى قاع المجتمع • ولكنهم ينتمون الى جوهره • أنها طبقة تحمل المحافظة والتقاليد وحدود الاعراف • أما الاقسام الدنيا من الجماهير فهى لاوزن لها لما تتميز به من جهل ومرض وجريمة • ولقد وضع سمنر تخطيطا لهذه الطبقات على النحو التالى بحيث يضح من قدر هذه الطبقة الوسطى •

واذا كانت الجماعة موضع التصنيف جماعة كبيرة ، وخاصة اذا كانت وحدة سلالية (جنس أو قبيلة ، أو شعب) فلن تصادفنا ثغرات فى التسلسل • فكل فرد يأخذ مكانة بفضل ما يمتاز به من خصائص مختلفة تميزه عن غيره • وكما أنه لاوجود للتشابه بين اثنين من الناحية الانثروبولوجية ، فاننا نستطيع ان نسلم بعدم وجود اثنين متشابهين أو متساويين فى قيمتهما الاجتماعية ، الواقع ان تشابه جميع الناس أو تساويهم على أى مستوى ، أمر مخالف لجميع الحقائق



• الطبيعية وظروف الحياة الانسانية (١) •

كما يعطى التصنيف فكرة الوضع النسبي لقسم أو لقسم فرعى ،
 في الجماعة الكلية • وهذا ما يسمى بالاحساس الطبقي • وتؤدي
 التمايزات النوعية الى فكرة الفردية ، والشخصية ، اما تصور
 «الجنس» طبقا لما يعنيه المصطلح الان ، يتلخص في ان ثم جماعة
 تضمها خاصية معينة • وكثيرا ما يحدث خلط في استخدام كلمة
 «جنس» وذلك من جراء محاولة تعريف الاجناس عن طريق الاماكن
 التي تسكنها ، بينما يكون تفكيرنا متجها في الواقع الى الصفة أو
 الشكل • مثل لون البشرة وبهذا يعد التجانس والوحدة والتضامن
 لجموعة سلالية حقيقة ملفتة للنظر الى حد بعيد (٢) •

(1) Sumner, Op. Cit., P. 53.

(2) Ibid., P. 53.

وفكرة القرن الثامن عشر القائلة بأن الناس جميعا متساوون بطبيعة خلقهم انما هي فكرة معكوسة . لانهم أحرىء اذ ذاك ان يكونوا في حالة طبيعية كذلك التي كانوا يتخيلونها . فهم لا يستطيعون ان يكونوا مجتمعا ، وهم مضطرون الى التفرق والتجول غالبا في صورة شخصين أو ثلاثة . ولا يسمهم مطلقا أن يحرزوا أى تقدم فى فنون الحضارة . والاعتقاد السائد بأن الحالة الحضارة التي حققناها انبثقت من بعض هؤلاء الرحل ، وبفعل التطور التلقائي للقوى الكامنة ، انما هو اعتقاد يقوم على غير اساس على الاطلاق . لان جماهير الناس التي تتساوى تقريبا تغنى على مر الزمان أو يكون مصيرها هو الاستبعاد (١) .

وليست الجماهير طبقات كبيرة عند قاعدة هرم اجتماعي ، بل هي قلب المجتمع كما سبقت الإشارة . أنها عناصر محافظة تتقبل الحياة كما هي ، وتميش على التقليد والعادة . وبتعبير آخر ، تحيا الجماهير التي تميز الغالبية العظمى في أى مجتمع مجرد حياة غريزية على غرار الحيوانات تماما . ويجب الا تضدعنا الطوائف المحافظة والارستقراطية ، التي تقاوم تغيير التقاليد والنظم عن طريق الاحتفاظ بالقوى الاجتماعية ، حيث أن الاتجاه المحافظ للجماهير له نوعية مختلفة . أنها محافظة غريزية لاتقوم على اساس من المصلحة . أنها ترجع الى القصور الذاتي Inertia والتغير يستلزم جهدا جديدا للحصول على حياة رتيبة وعلى العادة . أنه تغيير يستلزم جهدا شاقا . وعلاوة على ذلك ، فالجماهير تعوزها القدرة للسمى الى 'التخسينات' أو رسم خطوات التغيير الذي يمكن أن يشبع الحاجات بطريقة أفضل . ومن الممكن أن تتميز أعراف أى مجتمع ، في حقبة معينة . بمبادرة الجماهير الى محاكاة سلوك الطبقات (٢) وهكذا

(1) Ibid, P. 57.

(2) Ibid., P. 55.

يفسر لنا سمنر حقيقة الطبقة الوسطى مع أنه يضخم من حجمها • ومع أنه — أيضا — يراها طبقة أساسية في البناء الطبقي للمجتمع •

وإذا كانت الطبقات تتطاحن فيما بينها للفوز بالقوى الجديدة ، فإن السلام ضروري ، وبدونه لا تستطيع أى طبقة أن تتمتع بالقوى • ومن ثم يظهر التوفيق ، وتنسيق المصالح ، والتعاون المبني على التنافس والتجانس ، وتصبح النظم عملية منظمة واداة تجعل الرفاهة تأخذ مكانها عن طريق النسق (١) •

والطرائق الشعبية هي التي تخلق المكانة الاجتماعية • فالعضوية في الجماعة أو القرابة ، أو العائلة ، أو الجوار ، أو المرتبة أو الطبقة هي أمثلة للمكانة الاجتماعية ، ولقد كانت حقوق وواجبات كل رجل وامرأة تحدد طبقا لتلك المكانة • ولم يكن لاحد أن يختار المكانة التي ينتسب اليها أو لا يختار (٢) فكان المكانة الاجتماعية — هكذا — هي التي تعمل على ايجاد محددات الطبقة الاجتماعية وغيرها من جماعات ينتسب اليها الفرد • وكان المكانة — ذاتها — هي من خلق الطرائق الشعبية • وهكذا نجد سمنر يربط بين الطبقات وبين الطرائق الشعبية ، مثلما ربط بين سائر موضوعات دراسته وبين هذه الطرائق •

ويرى سمنر ان الجماعة تنتخب — شعوريا أو غير شعوري — مستويات الحياة الفاضلة بالنسبة اليها • اذ ترسم خطط العمل الجماعي وتبنى الاغراض التي تأمل ان تحقق ذاتية الجماعة • وتبنى الطبقات التاريخية بتلك القرارات الى حدد خطط وسلوك الجماعة ، وتعمل على فرضها على الجماعة ذاتها (٣) • وهكذا تأخذ الطرائق الشعبية — وكذلك الاعراف — من المكانة الاجتماعية وتعطيها

(1) Ibid., PP. 72-73.

(2) Ibid., P. 58

(3) Ibid., P. 69.

أيضا • فالأشخاص يقيمون مكانتهم على أنها راقية • ومن ثم تصبح تلك المكانة محكومة بالطرائق الشعبية المؤثرة والمعروفة على أنها
اعرافا (١) •

الاعتداد بالجنس :

وضع سمنر مفهوم «الاعتداد بالجنس» Ethnocentrism (٢) ليعنى به النظرة الى الأشياء التى عن طريقها تكون جماعة خاصة من الناس مركزا لكل شيء ، وتكون غيرها بعيدة عن اطارها المرجعى ، وهناك افتراض بأنه حين يكون الاعتقاد بأن القيم واساليب الحياة والتقاليد الكلية لجماعة معينة ، محور اهتمام الآخرين فان الطرائق الشعبية ومعايير الجماعة التى ينتمى اليها الانسان ، تلاحظ كما لو كانت هوابا وثابتة بالنسبة اليه ، كما أنها تكون — ايضا — موضع اجلال وتقدير • بينما ينظر الآخرون إليها نظرة احتقار ، أو أنهم يحاولون ذلك • ويتضمن الاعتداد بالجنس مستويين أخلاقيين ، اذ يرى سمنر وجود نوعين من الاخلاقيات أو المعايير الى جانب الاصدقاء والى الغرباء • فقد ترغب الجماعة الخارجة باتيان امور لم ترغب فى اتيانها داخلها كالقتل أو السلب أو الاخذ بالثأر أو الخطف وما الى ذلك (٣) •

وتشعر الاجناس جميعا باعتداد الجنس • فكل جنس يعتبر ذاته مركزا للنوع البشرى • ويحكم على بقية الاجناس فى ضوء مستوياته هو ، وليس على اساس اعلى من المعطيات التى تمثل مصالح غالبية الاجناس ككل • والاعتداد بالجنس يجبر كل جنس على

(1) E. Bogardus, Op. Cit., P. 334.

(٢) الاعتداد بالجنس Ethnocentrism يترجم احيانا بالمركز العنصرى أو التركيز حول العرق ، وهو مصطلح يعبر عن الزهو والتفاخر بجنس معين دون آخر ، ولذلك اثرتنا التعريب الاول •

(3) S. Koenig, Op. Cit., P. 207

المبالغة من أهمية طرائقه الشعبية والافتقار من قيمة طرائق الإجناس الأخرى الشعبية . ومثال ذلك أن الرومان واليونان يطلقون على كل ما عداهم اسم «البرابرة Barbarians» واليهود يعتبرون أنفسهم «الشعب المختار» ويرون الرومان واليونان وثنيين Pagans (١) .

ولقد أكد سمندر أن كل جماعة ، كبيرة أم صغيرة ، بدائية أم متحضرة ، في الماضي أو في الحاضر ، إنما تعتبر جماعة عنصرية وتريد كل قبيلة وكل وطن بأى وسيلة ممكنة ، أن تصل إلى مركز عظيم ، وأن تحتكر من يخلّفون عنها . وفي ذات الوقت يفكر كل إنسان في نفسه على أنه قمة المجد وكأنه أعظم القيم وأسماها .

فالاعتداد بالجنس هو التعبير عن تلك النظرة إلى الأشياء ، بحيث تصبح الجماعة التي ينتمى إليها الفرد هي مركز كل شيء ويقاس الآخرين ، ويرتبون طبقا لها . وتستجيب الطرائق الشعبية لها حتى تغطي كل من العلاقات الداخلية والخارجية ، إذ تعمل كل جماعة على تنمية كبريائها وزهوها ، وتفاخر بسموها وتعظم آلهتها ، وتتنظر باحتقار إلى الخارجين عنها . وتؤمن بأن طرائقها الشعبية وحدها هي الصواب ، وإذا لاحظت أن الجماعات أخرى طرائق شعبية مغايرة فإنها تقابلها بازدراء (٢) .

وهكذا قال سمندر أن أغلب القبائل البدائية — حوالي تسعة عشر منها — يرجعون أنفسهم عن طريق الاسم أو الانحدار وحسب سلسلة الانساب ، وفي المجتمع الحديث — كذلك — فمعروف جيدا الاعتداد بالجنس . ويتخيل كل وطن كما يقول سمندر — نفسه كمتوى للمدينة والحضارة ، ويعتقد أعضاء ذلك اعتقادا راسخا ولذلك يرى كل وطن نفسه كقائد للحضارة . وإن سكانه هم الأعلون

(1) E. Bogardus, Op. Cit., PP. 328-329.

(2) Sumner, Op. Cit., PP. 27-28.

وهو علاوة على ذلك ، الاكثر حكمة وحرية ، ويعتبر البلدان الاخرى مناضلة له . وحسب وجهة النظر هذه نجد أن الكتاب المحدثين كل منهم متركزا حول عنصر معين يوضح معاملة عند أول انعكاس له في الجماعة ، ولذلك فانه يدور حول الجنس الذي ينتمى اليه (١) .

ويرى سمنر ان هناك عوامل كثيرة خففت من هذه الفكرة العنصرية والاعتداد بجنس معين . ومن هذه العوامل ما حدث من تزاوج بين الاجناس المتشابهة في خصائصها والمتقاربة في سماتها فقد ادت هذه العملية الى اختلاط الدماء ، ومن ثم اختفت الافكار التي كانت تثار حول «نقاء الدم» وما ارتبط بهذا النقاء من حرص على مقومات الحضارة . والملاحظ أن أقوى الشعوب في الوقت الحاضر هي الشعوب التي اختلطت فيها دماء الاجناس عن طريق الاختلاط والتزاوج (٢) .

وتعتبر الافكار النازية اساس التفكير في ضوء الاعلاء الجرماني . ومع ذلك ، فانها كما ذهب جوبينو De Gobineau (١٨١٦ — ١٨٨٢) تعتبر اساس الاعمال والسلوك اللذين يتميز بهما الآريين والشعوب الجرمانية . لقد كان جوبينو كاتباً أدبياً وتاريخياً ، وقد قادته ملاحظاته في عديد من الاقطار الى كتابة مقال عن التفاوت بين الاجناس البشرية في عام ١٨٥٥ (٣) . وقه بدأ بافتراض مؤداه ان السؤال عن الجنس يعتبر أهم سؤال في التاريخ . وبذلك بدأ في اقامة نظريته عن الحتمية العنصرية ، وفي رأيه أن الجنس الآري وحده هو الذي عمل على تقدم الحضارة وان الثقافة هي نتاج للجنس . وتتحدد الحضارة والثقافة عن طريق البناء القوي للشعب . وتعتبر الوراثة بمثابة مفتاح التقدم الاجتماعي . ويجب ان يظل الجنس الآري «نقياً» لان

(1) S. Koenig, Op., Cit., P. 208.

(٢) د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .

(3) Essay Upon the inequality of the human races

الامتزاج بالاجناس الاخرى يعمل على الانحلال • ولقد نسب العقل والقيمة والطاقة الى الجنس الابيض • والتوسط الى الجنس الاصفر، والانفعال الى الجنس الاسود وقد وضع الالمان على قمة الجنس الابيض بعد ذلك ، عمل سامبرلين H. Chamberlain على تهذيب وتعديل آراء جوينو هذه فيما يتعلق بأفكاره عن الالمان • لان موقفه لا يمكن الدفاع عنه علميا • اذ اوضحت جميع الاجناس امكانية تطور الحضارة والثقافة • وان هذه الخصائص لاتعتمد فقط على الوراثة الاجتماعية ، وانما تعتمد كذلك على التعليم واتاحة الفرص (١) •

وفي الولايات المتحدة ، نالت نظرية التفوق الجنسى اهميتها عن طريق ايست R.M. East وغيره • وبينما كان العلماء يجمعون معطيات وثيقة الصلة بالموضوع من أجل منافسة كاتب معين مثل جوينو ، فانهم شعروا ايضا بزيادة الاحساسات بالتعامل الجنسى والتعصب الجنسى بدون أى تبرير علمي • وقبل كل شيء أخذ التعارض الجنسى تبريره — فقط — من خلال عدوان وفضول شخصي ، في ضوء صراع هدام ضد أعضاء جنس معين • الا أن هذه الاجراءات لم تكن محددة بفاضية معينة عن أى جنس بشرى (٢) •

الآراء السياسية والاقتصادية :

لم ينشر سمنر مؤلفات أصيلة في البحث السياسى بالرغم من أنه كان استاذاً لعلم السياسة • وقد جاءت شهرته في ميدان النظريات السياسية والاجتماعية من قيامه بدراسة تبعض نظم الحكم • ويدعو أنه كان من أنصار نظام الحرية أو سياسة الباب المفتوح في شؤون السياسة والاقتصاد • الا أنه كان يندد به انتهت اليه هذه السياسة في نهاية مطافها حيث تصل الى الاحتكارية والامبراطورية • فكثيرا

(1) E. Bogardus, Op. Cit., P. 329.

(2) Ibid, P., 329 also.

ما هاجم هذه الانحرافات لاسيما النظام الامبراطورى من حيث قيامه على الاستبداد السياسى وارتكازه على نظرية الحق الالهى المقدس (٣) .

وإذا اردنا أن نلقى نظرة كلية على فكرة السياسى ، نجد أنه تآثر فى هذا الصدد بدراساته الاجتماعية الميدانية . ومثال ذلك أنه لايرجع الى التصورات المطلقة والمبادئ الكلية المجرد فى بحثه لاصل الدولة ، ولكنه وضع تصورات واقعية عملية فقد اعتبر الدولة شخصا اخلاقيا Ethical Person ، وهى ليست الامجموع ذواتنا . انها فى الحقيقة عدد من الافراد اجتمعوا فى ظروف غامضة وبطريق المصادفة وامكنهم بفضل الاغلبية أن ينعوا من الانظمة ما يحقق خدمات هذا الكل (٢) .

فلا بد من قيام النظم لتحكم ضروب نشاط المجتمع ، وتنظيم المصالح المتعارضة والعدالة طبقا للاعراف السائدة . وتضع هذه النظم حدا للاستغلال . وتتسق بين المصالح فى ظل الحرية المدنية ولكن ما هو مصدر هذه النظم ؟ ان الجماهير لم تضعها أبدا فهى مشتقة من الاعراف التى يختارها القادة والطبقات التى تسيطر على القوى الجماعية للمجتمع وتوجهها نحو الانشطة التى تقدم المصالح التى يعتبرونها أكثر أهمية ، وإذا ما وجدت تغيرات فى ظروف الحياة ، عملت المصالح أيضا على خدمة هذه التغيرات (٣) .

وعندما يتكلم عن أشكال الحكم ، نجده لايقدر الفضلية بشكل منها بصفة مطلقة . فهو فى هذا شبيه بمنتركىو الذى قرر مبدأ النسبية فى تقييم النظم السياسية . وعلق على ذلك مبلغ رضاء الشعب عن مصيره . وهذا الرضاء هو مقياس مشروعية السلطة . لان الشعب هو الذى يقرأ فى نظام الحكم صورة لدرجة نمو السياسى

(١) د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ص ١٨٦

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(3) Sumner, Op. Cit., PP. 57158.

وحساسيته القومية والوعى الذى قطعه فى هذا الطريق • والحق أن ، أفضل حكرمة هى دائما أكثر أشكال الحكم تكيفا بالشروط الاجتماعية والاقتصادية والعقلية التى تحكم الشعب • وفى هذا عقد سمير مقارنة بين الديمقراطية والجمهورية • فشكل الحكم الاول يرتكز على مبدئين هما : تحقيق المساواة وتحقيق مشاركة المواطنين مشاركة فعلية مباشرة فى كل عمل حكومى • أما الجمهورية فترتكز على تحقيق الحريات المدنية • وقرر ان الديمقراطية خاطئة فى مبادئها ، بيد أن تحليله لها يشعرنا بأنه اقتصر على تصور الديمقراطيات المدنية القديمة التى سادت بلاد اليونان ، ولا ينطبق تصويره هذا — بمعق — على النظم الديمقراطية الحديثة (١) •

ويرى سمير امكانية وصول القسم الوسيط من الشعب ، وهو السواد الاعظم الى الحكم اذا كان ذا تنظيم مستقل عن بقية الاقسام فى الدولة الديمقراطية ، وهذا القسم هو الذى يتضمن «الشعب» بالمعنى الفنى الخاص بحيث يؤخذ هذا التعبير بالمعنى السياسى وتنطبق عليه آراء «جيفرسون» عن «كلمة Wisdom» الشعب الا أن هذا القسم لا يمكن أن يكون منظما تنظيميا مستقلا ، بمعنى ان الشعب لا يوجد مطلقا كهيكل يمارس القوى السياسية • والقسم الوسيط للجماعة يمكن أن يثار بدافع مطابق لسلوكه وأفكاره • وهو يتعلق بالأشخاص ، ويحب الحكايات ، ويولع بالانفعالات ويفخر بأخلاقياته وإذا ظفر المرء من هذا القسم بشهرة شعبية فإن تأثير اسمه لا يقاوم • كما يتأثر هذا القسم كثيرا بالرموز (٢) •

ولقد أعطى سمير معنى جديدا لمفهوم الرق Slavery إذ ذهب الى ان «العابرة محكومين فى العادة بخدمة بقية الطبقات • فهم

(١) المرجع قبل السابق ، ص ١٨٧

(٢) Op. Cit., PP. 59-60.

يقومون بالاختراعات والاكتشافات • وينظمون الممارك • ويكتبون المؤلفات ، وينتجون الفن » ولقد حزن سمندر للاتجاه الذى يجعل الناس غير متساوين ، وهو ما يطلق عليه «الرق» اذ شعر بأن زواج الرقيق وتبادل الرقيق ، وخطيئة الرقيق ، كلها مصطلحات ترتبط — أيضا وبسهولة — بسخط الشعب (١) •

وعندما يتحدث سمندر عن الرق ، يعرض لاصوله والدوافع اليه • كما يؤكد على أن هناك بعض الناس يعملون في خدمة الآخرين • بالإضافة الى الاستخدام الرمزي للرق • ويعرض لبعض صور الرق في بربر شمال امريكا ، وجنوبها ، وفي بولينزيا وميلانزيا ، وفي الهند وآسيا واليابان • ويبين سمندر صور الرق في الحضارة الراقية لدى اليهود ، واثناء الحروب الاهلية ، وخلال العصور الوسطى • كما يبين موقف الاسلام من الرق ، ومستقبل الرقيق والعلاقة بين الرق والاعراف والاخلاقيات (٢) •

ويتحدث سمندر عن النقود وكيفية التعامل بها داخل الجماعة أى بين مختلف الجماعات • كما يتحدث عن الملكية وكيفية تفسيرها في ضوء الدوافع البشرية وخاصة دافع الزهو • ويعرض لتطور النقود ، مستدلا بأمثلة متعددة من مختلف المجتمعات والقبائل • متبعا في ذلك المنهج التاريخي التطوري • ويبين سمندر أوجه استخدام النقود سواء في الاجور أو الغرامات أو الجزاءات المالية أو ثمن العروس ... وما الى ذلك موضعا انواع النقود كالصدف والخرز و عملات الفضة والاسلاك النحاسية والنقود الحلقية وما الى ذلك أيضا (٣) كما

(1) Bogardus, Op. Cit., P. 330.

(2) Sumner Op. Cit., PP. 227-265.

(3) Ibid, PP. 132-145

يتحدث عن الثروة في ضوء التغيرات التي تواجه ظروف الحياة موضحاً
الفرص المتاحة للحصول على الثروة • ومفسراً ذلك في ضوء الطبقات
الحاكمة ومستويات الحياة (١) •

(1) Ibid, PP. 149-156 .

خاتمة:

لقد ألقى علماء الأنثروبولوجيا ضوئاً على طبيعة الفكر الاجتماعي وخاصة أولئك الذين اهتموا بدراسة الأصول الاجتماعية وعلى مدى أكثر من قرن من الزمان وهؤلاء الأنثروبولوجيون يبحثون جاهدون لجمع مادة علمية والوصول إلى نظريات متقدمة تدور حول أصل الإنسان ، وعن اتجاهات الصراع والتعاون ، وعن الأفكار المبكرة والنظم التي اتبعتها الجنس البشري . وساعدهم في ذلك ما قدمه علماء الجيولوجيا وعلماء البليونتولوجى (١) من بحوث . كما قدم الأنثوجرميون والأنثوجيون — أيضاً — اكتشافات لمادة علمية هامة . ان وجود مجموعات البحوث هذه ، بالإضافة إلى ما ارتبط بها من تفسيرات وتحليلات ، أعطى اسهاماً جوهرياً متكاملًا . وكانت ثمة أعمال هامة لعلماء الأنثروبولوجيا أمثال تايلور ومورجان وبيت ريفرز وهادون وفريزر وكين . كما قدم سمير أفكاراً متقدمة ، وخاصة في مجال الثقافة وغيرها من قضايا علم الاجتماع والأنثروبولوجيا (٢) .

ولقد تطورت قضايا سمير الأساسية عن طريق كيلر A.G. Kellor الذى عارض الدارونية ومبادئها في التنسوع والانتخاب والتحول والتكيف مفسراً ذلك في ضوء تصورات اجتماعية (٣) إلا أن سمير كان قد انتفع بالمادة العلمية عن المجتمعات البدائية . وذهب إلى أن ثمة شبه اجماع بين علماء الأنثروبولوجيا على أن الإنسان انحدر من فصيلة حيوانية راقية ، وهو في نشأته وانحداره يمثل عملية تطورية بطيئة . ولعل في خضوع الإنسان لقوانين الوراثة الحيوانية ما يؤيد هذا الترابط . وسمير في هذا تلميذ أصيل لتعاليم داروين وسبنسر .

(١) علماء البليونتولوجي يهتمون بدراسة أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المحفريات الحيوانية والنباتية .

(٢) Bogardus, Op. Cit., P. 324.

(٣) Ibid., PP. 335-336.

ولكنه يضيف الى الحقيقة السابقة ان الانسان ولو أنه انحدر من فصيلة حيوانية راقية غير أنه يمتلك قدرا من الخصائص والمقومات المروحية التي لا توجد أصلا في الحيوانات الراقية • وبذلك يتعين أن يكون للانسان طبيعة جديدة مغايرة للطبيعة الحيوانية • وهذا التحفظ يقربه الى حد كبير من انصار النظرية الاجتماعية (١) •

وبرغم فشل سمنر في ادراك اهمية المدخل السيكولوجي الكامل في تحليل الطرائق الشعبية • فان وصفه لهذه الظواهر المجتمعية تتضمن اسهاما فريدا وقيما في الفكر الاجتماعي • ان الاتجاه الصارم لسمنر نحو الحياة الاجتماعية لم يسمح له بالدخول في تفسير أكثر اتساعا للطرائق الشعبية في ضوء المثل الشعبية • فلقد أهتم بما يجب ان يكون ورأى الماضي أكثر وضوحا والحاضر مجرد انعكاس للماضي • وان ليس ثم تشجيع يمكن من النظر أكثر من ذلك • وقد ابقى نظرياته في عمل متصلب لتقوانين التطور البيولوجي التي تتكيف اساسا عن طريق اعتقاده في المذهب الفردى وقوته (٢) •

ولذلك يعتبر كتاب سمنر «الطرائق الشعبية» كتاب وصفى حسي في المقام الاول أكثر من كونه تحليلا مجردا • طالما ان الكتاب يعتبر اساسا — من وجهة النظر الموسيولوجية المتعمقة — تصنيفا للعادات والطرائق الشعبية وللممارسات والاعراف التي على اساسها تعتمد تصورات الكاتب الاساسية عن الثقافة • ويمتد سمنر ان الطرائق الشعبية تتراكم ببطء في خيرة الجماعة عقب القرون • وتصبح بالتالى انماط للعادات السلوكية التي ينبغي أن تتحول خلال الزمن الى اعراف اذا ما اكتسبت أهميتها الاخلاقية أو اى انماط جزئية أخرى (٣) •

(١) د. مصطفى الخشاب ، مرجع سابق ص ١٨٠ — ١٨١ . . .

(2) Op. Cit., P. 335.

(3) Wilson & Kolb, Op. Cit., P. 59.

والطرائق الشعبية محاولة تتبنى اسلوب الدارونية الاجتماعية لتفسير الاصل التطورى للعادات الاجتماعية ، وطبيعتها ، ووظيفتها واستمرارها . وطالما ان العمل الاول فى الحياة هو الحياة ذاتها فسان الناس يبدأون بالافعال وليس بضروب التفكير . وقد تم انتقاء الاصلح من اساليب الفعل المتعددة عن طريق المحاولة والخطأ وتكررت هذه الاساليب ، وترتب على هذا التكرار ايجاد العادة لدى الفرد والتقاليد لدى الجماعة . فالطرائق الشعبية هى اساليب لسلوك يقبله المجتمع بوجه عام . وهى تتطور بطريقة لاشعورية وتظهر دون أن يدرك الفرد زمان وكيفية ظهورها (١) وهكذا تصبح القوة التى تمارسها قوالب العرف مستمدة من قوتها الجمعية ومن كونها أصبحت اداة للاختيار الاجتماعى . ويعتبر التنافس والاتحاد شكلان للمشاركة فى الحياة ، اذ يتدخلان فى جميع المجالات العضوية وما فوق العضوية . ويؤدى اهمال هذه الحقيقة الى كثير من التفضيل الاجتماعى . والاتحاد من جوهر التنظيم ، والتنظيم هو الاختراع العظيم الذى ادى الى القوى المتزايدة لعدد من الوحدات الغير متساوية والغير متشابهة والتسى ترتبط من أجل هدف عام (٢)

(١) تيماشيف ، مرجع سابق ، ص ١٠٧

(2) Sumner, Op, Cit., P. 31.

المراجع المستخدمة

أولا — مراجع عربية :

١ — د.ه أحمد أبو زيد ، البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع
الجزء الاول : مفهومات ، الهيئة المصرية العامة للتأليف
والنشر ، ١٩٧٠ .

٢ — د.ه غريب محمد سيد احمد ، المدخل في دراسة الجماعات
الاجتماعية ، دار الكتب الجامعية ١٩٧٣ .

٣ — د.ه مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الثالث
المدارس الاجتماعية المعاصرة ، الدار القومية للطباعة
والنشر ، ١٩٦٦ .

ثانيا : مراجع مترجمة :

٤ — تيماشيف ، نيقولا ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها
ترجمة د . محمود عوده وآخرون ، مراجعة وتقديم
د.ه محمد عاطف غيث ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ .

٥ — سمنر ، وليام جراهام ، مسالك الجماعات ، ترجمة وصفى آل
وصفى ، مراجعة رمزي يس ، دار الادباء ، القاهرة
(بدون تاريخ) .

ثالثا : مراجع اجنبية :

6 — Abraham J.H., The Origins and Growth of Sociology, Hazel
Watson & Viney Ltd., London, 1973.

7 — Bierstedt, R., The Social Order, MacGraw - Hill Book Com.,
N.Y., 1957.

- 8 — Blau Peter M. & Scott W. Richard, *Formal Organization : A Comparative Approach*. Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
- 9 — Bogardus Emory S., *The Development of Social Thought*, David McKay Com., N.Y., 1964.
- 10 — Coser Lewis A., & Rosenberge, *Sociological Theory*; N.Y., 1965.
- 11 — Koening S., *Sociology*, Barnes & Noble, Inc., N.P. 1964.
- 12 — Kroeber, *Anthropology*, Oxford & IBH Pub. Com., New Delhi, 1972.
- 13 — Sumner William Graham, *Folkways*, The New American Library, N.Y., 1960.
- 14 — Sutherland R.L., Woodward J.L. & Maxwell M. A., *Introductory Sociology*, Oxford & IBH Pub. Com., New Delhi, 1961.
- 15 — Young Kimball & Mack R., *Sociology and Social Life*, American & Com., N.Y., 1949
- 16 — Young Kimball & Mack R., *Sociology and Social Life*, American Book Com., N.Y., 1959.

المبحث الرابع

تشارلز هورتون كولى

- ١ - حياته
- ٢ - كتبه
- ٣ - الجماعة الاولى
- ٤ - الذات الاجتماعية
- ٥ - المثل الاولى
- ٦ - النظم والشخص
- ٧ - العملية الاجتماعية
- ٨ - الطبقات الاجتماعية
- ٩ - الاتصال
- ١٠ - نظرية الراى العام
- ١١ - نظرية القيادة
- ١٢ - خاتمة

« تشارلز هورتون كولى »

ولد كولى Charles H. Cooley (١٨٦٤ — ١٩٣٩) فى مدينة آن اربور Ann Arbor بولاية ميتشجان ، حيث قضى طفلة حياته فى هذه المدينة باستثناء سنوات قليلة قضاها خارجها ، وكان ينفر من كل ما يزعج حياة التأمل والتفكير الهادى . وقد انعكس هذا على كتاباته ، حيث اتسمت بقدر كبير من الاتزان ، وتعلقه بقيم المجتمع الرفيى الأمريكى (١) .

تتلذذ على نظريات تارد واتباعه ، واتخذ الظواهر السيكولوجية اساسا لتفسير طبيعة المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية ، فالمجتمع مركب عضوى نفسى ، وهو يطبع أفراده على هذه الطبيعة النفسية ، لان الفرد لا يولد مزودا بالطبيعة البشرية ، ولكنه يروض ويحصل عليها شيئا فشيئا من المجتمع ولذلك فان كلمتى « مجتمع وفرد » فى نظره لا يعنيان لفظين أو مفهومين منفصلين ، فهما حقيقة نفسية واحدة (٢) . فقد أعلن فى كتابه « التنظيم الاجتماعى » الذى نشره عام ١٩٠٩ فكرته المشهورة عن « الجماعات الاولى » وهى عبارة عن « جماعات المواجهة » ، حيث تقوم علاقات مباشرة بين الاشخاص وحيث تذوب الفرديات فى كلمة « نحن » . وفى رأيه أن شخصية الفرد نتاج لحياة الجماعة ، وبذلك يكون الفرد والمجتمع مظهرين لحقيقة نفسية واحدة (٣) .

(١) نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ترجمة محمود عودة وآخرين ، ترجمة وتقديم د. محمد عطف غيث ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٢٩ .

(٢) د. مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه : الكتاب الثالث ، الدائرس الاجتماعية المعاصرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣٠ .

(٣) إرمان كوتيلية ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ترجمة د. السيد محمد بدوى وعباس أحمد الشربينى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ ، ص ٥٥ .

كما تأثر كولى ببعض الشخصيات الادبية مثل اميرسون
Emerson وتورو Thorcau وجوته Goethe ، وربما كان
شافل Schaffle هو عالم الاجتماع الذى اثر فيه خلال المراحل
المبكر من تفكيره (١) •

ولقد كان لشارلز كولى اثره بدرجات متفاوتة في كثير من
العلماء مثل ريدبين R.Bain وفاريسيس E.Faris وفستجر
L.Festinger والتن مايو E.Mayo ، أما عن الذين أثروا فيه
فمنهم وليم جيمس W.James وبولدوين J.M. Baldwin وديوى
J.Dewey ويبدو أنهم أثروا فيه عندما تحدث عن ارتقاء الذات
أو الانا (٢) •

وربما كان من أوضح العناصر التى وردت في نظرية كولى تسربها
من المناخ الثقافى والاجتماعى للمجتمع الأمريكى في أواخر القرن
التاسع عشر ، ويتضح هذا في قوله بأن النظرة الكاملة لا بد أن تأخذ
الفرد في اعتبارها ، معارضا بذلك اتجاه المدرسة الفرنسية في دراسة
المجتمع ، ونظريته بأن الشعور بالملكية و الاساس في ارتقاء الانا •
وقد كانت الملكية الخاصة إحدى القيم الرئيسية في الحضارة الأمريكية
في ذلك الوقت (٣) •

يقول دون مارتندال : ان المذهب السلوكى الاجتماعى لدى كولى
له متضمنات فهو يشرح الحوادث الاجتماعية على أساس تطبيقها
على البناء الداخلى وليس على أساس خارجى ، فلم يحاول أن يشرح

(١) نيقولا تيماشيف ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠ •

(٢) د. مصطفى سويف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعى ، مكتبة الانجلو
المصرية ، ص ١٩٢

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٤ — ١٩٥

الحوادث الاجتماعية عن طريق البيئة الفيزيائية ، أو الوراثة أو
العنصرية (١) .

كتبه :

يرى بوجاردس أن كولى قد أضاف إسهامات الى علم النفس
الاجتماعى دون استخدام مصطلحات معملية ، ففى عام ١٩٠٢ ،
نشر كتاب عن «الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعى» ويعتبر هذا
الكتاب موضحا لسلطة العلاقة التكاملية بين الذات الفردية والمعملية
الاجتماعية . وقد تابع هذا الكتاب بآخر عن «التنظيم الاجتماعى»
عام ١٩٠٩ ، وبثالث عن «المعملية الاجتماعية» عام ١٩١٨ . وتعتبر
هذه الكتب الثلاثة تطورا للاتجاه المنطقى لتفكير كولى النفسى
والسوسىولوجى (٢) . الا أنه قد نشر قبل هذه الكتب الثلاثة كتابا
بعنوان «العنصرية والشهرة ومقارنة الاجناس» (٣) فى عام ١٨٩٧ .

ويمالغ كتاب «الطبيعة البشرية» الذات من حيث ردود ، أفعالها
مع حياة الجماعة ، ويشرح كتاب «التنظيم الاجتماعى» طبيعة الجماعات
الاولية ، مثل الاسرة ، وجماعة اللعب والجوار ، وطبيعة العقل
الديموقراطى ، والطبقات الاجتماعية . بينما يحل كتاب «المعملية
الاجتماعية» عناصر عديدة فى عملها على تحديد خصائص المجتمع .
والنقطة الجوهرية فى الكتب الثلاثة مؤداها ان الفرد والمجتمع هما
مظهرين لنفس الظاهرة ، فهما يولدان معا وينموان معا (٤) .

(1) Don Martindale, the nature and types of sociological Theory, Boston, 1960, p. 346.

(2) Emory S. Bogardus, the Development of social thought, David Mckay company, inc., N.Y., 1964, P. 492.

(3) Charles H. Cooley, Genius, Fame & the comparison of Races, 1897

(4) E.S. Bogardus, Op. Cit., P. 492

لقد رأى كولى — بحق — ان كل شكل للتنظيم الاجتماعى انما يتكون من خلال عملية التفاعل المتصلة الحلقات ، وسوف نستشف آرائه من خلال كتابيه «الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعى» (١) و «التنظيم الاجتماعى» (٢) .

الجماعة الاولى : Primary Group

يعد كولى أول من درس الجماعة الاولى ، فقد قدم وصفا كلاسيكيا لها في كتابه «التنظيم الاجتماعى» (٣) . ويرى أن الجماعات الاولى هي تلك التى تتميز بعلاقة المواجهة المباشرة (٤) والتعاون . أنها «اولية» من وجهات متعددة ولكن الاهم فيها كونها أساسية في تكوين الطبيعة الاجتماعية والمثل *Ideals* الاجتماعية للأفراد . كما تتمثل نتيجة العلاقة المباشرة — من وجهة النظر السيكلوجية — في شكل خاص يتميز به الافراد في الكل بصفة عامة ، حيث يصبح المرء في ذاته هو حياة وهدف الجماعة المشترك ، وذلك لأغراض عديدة . وربما تكون الطريقة الأكثر بساطة لوصف هذا الكل متمثلة في القول بأنها تكون الـ «نحن» *We* ومتضمنة لروح التعاطف والتوحد المتبادل حيث يصبح «نحن» تعبيراً طبيعياً ، فيعيش المرء بشعور الكل ، ويجد أهدافه وأرادته الأساسية ماثلة في هذا الشعور .

ان أكثر التجمعات الانسانية شيوعاً تلك الجماعة الاولى أو

(1) Charles H. Cooley, Human Nature and the social order, The Free Press, N.Y., 1956.

(2) Charles H. Cooley, Social Organization, A study of the large Mind, The free press, N.Y., 1956.

(3) Charles H. Cooley, Social organization, Op. Cit., pp. 23-31.

(٤) مصطلح «علاقة المواجهة المباشرة» ، ترجمة للعبارة Face to face association.

والمقصود به : الجماعات التى يواجه فيها الاعضاء بعضهم البعض مواجهة مباشرة دون أن يكون بينهم وسيط أو رئيس أو قائد لهما علاقة الوجه للوجه .

الجماعة التى تكون فيها العلاقة وجها لوجه • والوحدة الاساسية فى المجتمع هى الجماعة لا الفرد • وأكثر أنواع تلك الجماعات شيوعا هى الاسرة وجماعة اللعب وجماعة الجوار وجماعة العمل وجماعات كبار السن فى القرية • يقول كيمبال يونج : «هذه الجماعات أولية بمعنى كثيرة فهى أول جماعات يكون فيها الفرد عاداته واتجاهاته • وهى أساسية لارتقاء الذات الاجتماعية والشعور الخلقى ، وهى التى تدرب الشخص على التماسك الاجتماعى والتعاون (١) •

ولم يفترض «النحن» أن وحدة الجماعة الأولية مجرد أى مظهر من مظاهرها ، ولكنها وحدة متميزة يتنافس الاعضاء فى الجماعة ، وسماحها لهم بتأكيد ذواتهم وتأكيد انفعالاتهم • الا أن هذه الانفعالات تصبح اجتماعية عن طريق التعاطف ، وتظهر — أو تميل الى الظهور — تحت نظام المضمون العام • وقد يكون الفرد طموحا ، وسوف يفصح الموضوع الرئيسى فى طموحه عن نفسه ، عند مخاطبته للآخرين والتحدث معهم • ويضحي هدفه الاساسى ممثلا فى احتلال مكانة مرموقة فى عقول الآخرين • وسوف يشمر بالولاء *allegiance* لمستويات عامة من الخدمة أو اللعب ، ولذلك فالفتى قد يتنازع مع زملائه فى فريق اللعب ، الا أن ثمة تفاخر عام بفصله أو بمدرسه على الأقل •

وهكذا تتبلور المشاعر النفسية فى نطاق الجماعات الأولية المرتبطة فى نوع من الاتحاد أو الامتزاج بين الذات الفردية ، فينتج عن ذلك كل مشترك لدرجة أن «الانا» الحقيقة للفرد تتجاوز حدود فرديتها ورغباتها الخاصة ، وتتحد مع الحياة العامة للجماعة ، وتمثل الرغبات الجماعية التى تسودها أى ان الفرد ينتقل من مجرد «الانا»

(1) Kimball yonug, Personality and problems of adutment, PP. 57. 58.

الى «النحن» ويصبح هذا المفهوم الاخير هو التعبير الصحيح عن الحقيقة الاجتماعية . فالغرد يعيش في مشاعر الكل ، وشخصيته تذوب في شخصية الجماعة والانا تتلاشى في نحن . وعن هذا الطريق تتولد الغيرية وحسب الخير والمشاركة الوجدانية ، والمثل المشتركة ، ومن ثم يتأصل في نفوس الافراد احترام النظام الاجتماعي ، والقانون والحريات والعدالة . وهذا هو ما تقول به المدرسة الفرنسية الاجتماعية من أن الفرد هو نتاج الحياة الاجتماعية (١) .

وتبدو «الاسرة» على أنها أكثر الدرجات أهمية لهذه العلاقة المباشرة ولهذا التعاون أيضا . كما تبدو هذه الدرجات في جماعات اللعب والجوار أو جماعات المسنين . ومن الناحية العملية فلهذه الدرجات صفة العمومية . ويكون الانتماء فيها متمثلا في كل وقت وفي كل مرحلة من مراحل النمو وعلى ذلك فانها تكون الاسس العامة في الطبيعة البشرية وفي المثل الانسانية . ولايشك أحد في عمومية جماعات لعب الاطفال أو الاجتماعات غير الرسمية بمختلف أنواعها لدى الكبار . وهكذا تتضح أهمية تلك العلاقة في تربية الطبيعة البشرية في العالم الذي يحيط بنا .

وينبغي أن نبين أهمية جماعات اللعب (٢) حينما لاتكون موضوعا

(١) مصطفى الخشيب ، علم الاجتماع ومدارسه ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢ .

(٢) حينما أراد كولي أن يقدم نموذجا مصغرا للجمعية — وذلك في كتابه «الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعي» ص ٦ وما بعدها ، طبعة ١٩٢٢ — اختار فريق كرة القدم لتمثل ذلك النموذج . ومفهوم الفريق يشير الى جماعة ينظم أعضاؤها نمط من العلاقات الاجتماعية المستقرة . ولئلا منهم دور متسق داخل هذا النمط . ولهذا السبب أيضا نجد أن كولي حينما أراد أن يعمم القول ، قرر أن هذا الكلام يصدق على الاسرة والحيئة ، والامة ، وهذه كلها وحدات اجتماعية مستقرة .

(د. مصطفى سوييف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي ، مكتبة الانجلو المصرية ، ص ١٨١)

للملاحظة العامة • وفي الواقع يعيش الاطفال — وخاصة الفتيان الذين يصلون الى الثانية عشر من عمرهم — كرفقاء Fellowships حيث ينشغلون أكثر بتعاطفهم وطموحهم وولائهم • وقد يتخذ هذا شكلا أكثر وضوحا عما لو كانوا في أسرهم • ويمكن أن يأخذ أى منا نفسه كمثال على انتمائه لصبية — متكيفين أو غير متكيفين — أكثر من التجاؤه الى رفقه الوالدين أو المدرسين •

وربما حظيت جماعات اللعب أغلب اهتمامات الكتاب في اوربوا، ولذلك نرى أن آدمز Jane Addams تشير الى أن العصابة Gang ذات صفة عامة في العادة • كما أنها أجرت مناقشة لم تنته حول شرح نشاط العصابة ، اذ لاحظت أنه «في الذرات الاجتماعية — كما يقال — يتعلم الشاب كيف يعمل معتمدا على قدراته الخاصة » •

كما تلعب جماعات الجوار دورا هاما في الحياة الاولى والمتعاطفة لدى الناس • وفي حياتنا الخاصة تحطم الولاء للجوار عن طريق نمو شبكة الاتصالات المعقدة والواسعة والتي جعلتنا كغرباء يعيشون في منزل واحد • وقد حدث نفس الشيء تقريبا حتى في الريف — بالرغم من قلة وضوحه — وذلك بتناقض الماديات والروحانيات عند ارتباطها بالجوار •

ان الجماعات الاولى ، أولية ، من حيث أنها تعطى الفرد خبرته الاولى والمركبة عن الوحدة الاجتماعية • وكذلك من حيث أنها لا تتغير بنفس الدرجة كما يحدث في العلاقات المؤقتة • فهي تشكل النسيج الدائم والتميز • ومع أنها لا تعتمد على المجتمع الاوسع ، فانها تعتمد على بعض الانعكاسات التي يحتويها • فهذه الجماعات هي ينبوع الحياة ، ليس فقط بالنسبة للأفراد وانما للنظم الاجتماعية كذلك • ان جزءا منها فقط يتكون عن طريق التقاليد الخاصة ، وهي عموما تعبر عن الطبيعة العامة • ولذلك فقد يختلف شكل الحكومة أو الدين من

حضارة لاخرى ، الا أن جماعة الاطفال والاسرة ذات صفة عامة في كل الحضارات .

هكذا يبدو ان الطبيعة البشرية ليست شيئا منفصلا عن الفرد ، ولكن طبيعة الجماعة هي الوجهة الاولى للمجتمع ، ولابد من الرجوع الى الجماعات الاولى (١) . ان هذه الوجهة هي العلاقة البسيطة والحالة العامة للعقل الجماعي . انها شيء أكثر من ذلك فمن ناحية هي أكثر من مجرد غريزة تولد فينا ، ومن ناحية أخرى فهي أكثر من كونها مجرد تطور لتجمعات من الافكار والعواطف التي نتخذها في مواقف معينة . أنها الطبيعة التي تتطور ويعبر عنها ببساطة في جماعات المواجهة المباشرة ، حيث تتشابه في جميع المجتمعات مثل جماعة الاسرة وجماعات اللعب والجوار . وتتشابه هذه الجماعات في الخبرة والافكار والعواطف التي تصفيها على العقل الانساني وعلى هذا تصبح الطبيعة البشرية موجودة في كل مكان ولا يمتلكها الانسان بمجرد مولده ، وانما من خلال رفاته ولذلك يتأخر وجود الطبيعة البشرية في حالة عزلة الانسان . وهذا يعنى — ببساطة — ان المجتمع والافراد وجهين لكل عام . وعند النظر الى حقيقة وجود فردين ، فلا بد من النظر اليهما كحقيقة اجتماعية .

وللفرد طريقان في الحياة يتحرك خلالهما ، احدهما يأتيه عن طريق الوراثة والاخر يأتيه عن طريق المجتمع . والخاصة الرئيسية للوراثة الانسانية هي قدرتها على التشكيل Plasticity أى مقدرتها على التعليم . ولا يمكن تفسير عقدة الطبيعة البشرية والسلوك على اساس الغرائز كنوع من التخصص الذي لا يتطابق مع الواقع . وهذا لاينفى أن الطبيعة البشرية بيولوجية — كذلك من الناحية الاجتماعية، فالطبيعة البشرية هي طبيعة الجماعة المتطورة والتي يعبر عنها في

(1) Cooley, social organization, Op. Cit., PP. 29-30.

الجماعات الاولى حيث ثمة نوع من المدنية لدى الناس سواء • وبهذا لا تكون الطبيعة البشرية متناقضة مع طبيعة الافراد • فالجماعات الاولى هي مربى الطبيعة البشرية (١) •

ونتساءل هل تتغير الطبيعة البشرية ؟ ان الطبيعة البشرية سمات تجعلها لا تتغير ومع ذلك فقد ذهب كولى الى امكانية اختفاء بعض هذه السمات ، كما يمكن التحكم فيها وبهذا يمكن تغيير الطبيعة البشرية •

ويتساءل كولى ، هل ثمة طبيعة بشرية توجد فى شىء أكثر من وجودها فى الجماعات الاولى ، ويجيب بقوله : انه لا يوجد اضطراب بفضل خصائص الفرد المنسقة مثل التنافس والغرور والاستياء ، تلك الخصائص التى لا يدركها العقل كاشياء منفصلة عن المجتمع ، وإذا كانت هذه الخصائص منتمية الى الانسان ، فما نوع أو درجة الترابط بينها وما هو تطور هذا الترابط ؟ اننا لانستطيع افتراض عدم وجود انسان يجتمع بالآخرين ، وذلك لأن التجمع وجه من وجوه المجتمع • ويزول هذا الوجه فقط عندما تسكن الطبيعة البشرية بصفة عامة • وباختصار فان الاسرة والجوار اساسيان بما لهما من أصول وجذور وليس لشيء آخر ولهذا فان أى دراسة للمجتمع يجب النظر فيها الى النوع الانسانى ككل دون اقسامه الفرعية • ويجب أن ننظر ونشعر بالحياة العامة للأسرة وللجماعات المحلية كمقائق قائمة • وربما نفعل ذلك معتمدين على خبراتنا من خلال ملاحظة حياتنا الخاصة • وسوف يساعدنا هذا على الوصول الى وصف مجرد لطبيعة الجماعة الاولى التى نما منها كل شىء اجتماعى •

ويقول كولى فى كتابه «الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعى» أن النظرة الشاملة المكتملة للمجتمع تضع فى اعتبارها الافراد جميعا •

(1) Edward C. Landy, Charles Horton Cooley : his life and Social Theory, The Norwood press, N.Y. 1942, P. 174.

وعلى ذلك فمن الخطأ اعتبار الفرد والمجتمع ضدّين متقابلين ، اذ الواقع انهما متكاملان . واذا تعمقنا النظر في الافراد ، فاننا ننظر الى الحياة من حيث التشتت ، واذا نظرنا الى المجتمع ، فاننا ننظر الى الحياة من حيث التجمع (١) .

ويمكن دراسة البناء بطريق مباشر ، كما يمكن بحث الاتجاهات عن طريق الثقافة ، وتحليل «التمثلات الجمعية» لفعل الجماعة . فبينما نركز الانتباه الى هذه المظاهر الجمعية للسلوك البشرى ، فان الحقيقة لا تفقد الضوء بإمكانية دوام حياة الجماعة من الماضي من خلال سلوك الافراد . ولقد عمل كولى على التآليف بين هذين المدخلين تأليفا قويا عن طريق توضيح ان الفرد والمجتمع ما هما الا وجهين مختلفين لحقيقة واحدة ، أو وجهين لنفس العملة ، فالشخص والجماعة ليسا متطابقين ولكنهما يوجدان معا ويرتبطان سويا (٢) .

لقد وضع كولى مفهوم «الجماعة الاولى» حتى وجد علماء الاجتماع ان ذلك يمكنهم من اضافة مفهوم «الجماعة الثانوية» Secondary Group بعكس السمات التي وضعها كولى للجماعة الاولى (٣) . وعليه لم يضع كولى مفهوم «الجماعة الثانوية» (٤) .

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الجماعة الاولى والجماعة الثانوية من بين المفاهيم القليلة التي لا تزال محققة الفائدة في بحوث علم النفس

(١) غريب محمد سيد احمد ، المدخل في دراسة الجماعات الاجتماعية ، دار الكتب العلمية ، اسكندرية ١٩٧٣ ، ص ١٤٥ — ١٥١

(2) R.L. Sutherland, J.L. Woodward & M.A. Maxwell; Introductory Sociology, Oxford & L.B.H. pub., New Delhi, 1961, P. 131

(3) Lewry Nelson et al., Community Structure and change. The Macmillan company, N.Y., 1964, P. 225.

(4) Bierstedt, The Social order, Ncgraw-Hill company, N.Y., 1957. P, 261 & also : Lewis A. Coser & Rosenberg, Sociological Theory, N. Y., 1965, P. 309.

الاجتماعى ، وخاصة الفرع المسمى حاليا باسم ديناميات الجماعة
Group dynamics (١) . والذى يلفت النظر ان هذه الجماعات
الصغيرة شبيهة بفرق كرة القدم — الى حد ما — وهو النموذج الذى
اعتبره كولى شبيها بالمتجمع المستقر ومع ذلك فإنه لم ير فى هذا
التريق اشكال السلوك جميعها (٢) .

لقد أضاف كولى الى نظرية الجماعة ما اسماء بالجماعات الاولى.
مثلا وضع سمير تميزا بين الجماعات الداخلة In - groups
والجماعات الخارجة out - groups . وهناك ثنائية فى المصطلحات
أيضا بين علماء الاجتماع مثل جامبلوفيتز Gumploviez الذى
ميز بين نماذج الجماعة الاجتماعية المتسمة بالوحدة الاخلاقية على
عكس النظام الاجتماعى . كما ميز تونيز Tonies بين المجتمع
والمجتمع المحلى . وكذلك قدم كولى تفسيرا يعتبر رائدا فى ميدان
الجماعة ، اذ وضع مجموعة مفاهيم لها فى علاقتها بمفهوم الذات
الاجتماعية ، وغير ذلك من الالفاظ المستخدمة فى المذهب السلوكى فى
علم الاجتماع (٣) .

ولم يكن كولى غير حذر من ان الجماعات الاولى تضخى أكثر
حشدا ضد الكل . وخلال العشرين سنة التى عاشها بعد نشر أفكاره هذه
عن الموضوع ، واجهته مشكلة كبرى من جراء انهيار الجماعات الاولى.
فان عدم نمو شخصية Impersonality العلاقات الاجتماعية — مثل
انهيار الشعور بالجوار وانكاره ووهن العزيمة وعدم وحدة الاسرة ،
وتغير جزء من العلاقات والاتصالات ، وازدهار التجارة ، وتغير كيفية
قضاء وقت الفراغ بالنسبة للشباب ، ونمو الامن فى الطبقات العاملة —

(١) مصطفى سويف ، مرجع سابق ، ص ١٩١

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٩

(3) Don Martindale, Op. Cit., P. 345.

فلقد رأى كولى نمو المرتبة وتطور اشكال التجمعات غير الاولوية التى أخذت مكانها أكثر وأكثر محل حياة الجماعة الاولوية • متمتعة بهذه الاشكال المختلفة • وحينما كتب كولى هذا كان يمتدح ان هذه العملية المعقدة تتضمن التفكك والفساد ، والانكار بصورة كبيرة •

وبالرغم من ان المفهومات القليلة فى علم الاجتماع ترجع فى أغلبها الى مفهوم كولى عن الجماعات الاولوية ، فان بعض الجماعات التى تصورها قد يستبعدها بعض العلماء • فماكيفر Maciver مثلا لا يضع جماعة الجوار ضمن فئة الجماعات الاولوية اطلاقا (١) •

الذات الاجتماعية : The Social Self

ينظر كولى الى المجتمع على أنه ظاهرة عقلية ، بمعنى أنه يمثل العلاقة بين الافكار وبين الشخصية • فالمجتمع موجود فى أى عقل باعتباره تأثيرا متصلا ومتبادلا لافكار معينة • وهو يوجد فى كل عقل كما يوجد فى عقل الجماعة •

وهنا يطبق كولى على المجتمع نفس المدخل الذى اتخذه جيمس James فى تفسير النفس ، وليس غريبا أن يستجيب تصور كولى عن النفس مع ما أطلق عليه جيمس بالنفس الاجتماعية أو الذات الاجتماعية Social self • اذ تتمثل شخصية الصديق فى عقلى على أنها — ببساطة — مجموعة من الافكار التى تصاحب رموزا معينة عنه (٢) وبالمثل توجد ذات الشخص ببعض الافكار ، مثلما بين جيمس

(1) E. Janday, Op. Cit., P. 177.

(٢) استخدمت كلمة «الذات self» أو «الانا ego» لدى الفلاسفة وعلماء الاخلاق بعنان مخططة • ونحن يناقشها هنا من وجهة النظر النفسية كعقوبة لما يطلق عليه «بالنفس الامبيريقية empirical self» أى تلك العقوبة للملاحظة • وبذلك نرى حقبة سيكولوجية تخضع للدراسة •

حينما فرق بين الفاعل I والمفعول Me • وعليه فالذات الاجتماعية هي بعض الافكار التي يشار اليها بضمير المتكلم المفرد مثل «أنا» في صيغة الفاعل I والمفعول Me وياء الملكية mine والذاتية My self وتتضمن «الذات» تلك الرموز الفردية التي تنتمي اليها بصفة خاصة • وتتكون «نواة الذات The Core of the self» من خلال شعور الذات المتمايز • وتتكون الذات الاجتماعية من عادة التخييل المتصلة بشعور الذات المتميز هذا (١) •

أما عن طبيعة «الانا» فهو شعور أو خبرة شعورية يمكن أن نطلق عليها «شعوري أنا My feeling» أو الشعور بالملكية • Sense of appropriation وهذه المشاعر غريزية ، أى تولد معنا ، ووظيفتها الرئيسية هي توحيد ضروب نشاط الفرد ودفعها الى الامام (٢) • ومع أن «الانا» يولد معنا الا أنه يظل مبهما الى حد كبير • ولا يتحدد أو يميز الا من خلال الخبرات التي يمر بها الشخص فاذا به يرتبط بالاحساسات البصرية والعضلية ، كما يرتبط بادراكاتنا وأفكارنا (٣) • وأول شيء يرتبط به «الانا» لدى الطفل هو محاولات الطفل أن يتحكم في الاشياء الواقعة تحت بصره • غيرتبط بمحاولاته للتحكم في أعضاء جسمه ، ثم بمحاولاته للتحكم في افعال المحيطين به • ويرتبط «الانا» بعد ذلك بأى نشاط عرضي يبذله الطفل • أى بأى نشاط يهدف الى تحصيل غرض معين (٤) • والمجال الرئيسى لهذه الافعال هو الحياة الاجتماعية •

على ان هذه الخطوات التي ذكرناها الآن لم تكن كافية في نظر كولي للدلالة على أن «الانا» اجتماعي في صميمه ، وانما كانت كافية

(1) Don Martindale, Op. Cit., P. 344.

(2) Charles H. Cooley, Human Nature and the Social order, the Free Press, N.Y., 1922, P. 169.

(3) Ibid., P. 171.

(4) Ibid., P. 177.

فقط للإشارة الى أنه ينمو داخل المجتمع مرتبطا بافعال الفرد وبقدرته على التحكم فى افعال الآخرين . بيد أن ما يجعله اجتماعيا فى جوهره سبيلان : أولهما : أن هذا النمو بالصورة التى وصفناها داخل المجتمع يجعل فكرة الذات عبارة عن شعور بما يميز حياة الفرد عن حياة الآخرين . وثانيهما ، أن الضمير «أنا» كما يستخدم فى الحياة اليومية يتضمن الإشارة الى الآخرين . ومن المشكوك فيه أننا نستخدم مصطلح «أنا» أى استخدام دون تفكير فى شخص آخر . ومن المشكوك فيه — كذلك — أن يبرز لدينا الشعور بالانا فى أية لحظة دون أن يكون مصحوبا بشعور معين عن ذوات الآخرين ، بأننا لانكاد نفكر فى شئ ونربطه بالانا الا على أساس أن له دلالة اجتماعية . حتى جسمنا اذا فكرنا فيه على أنه جزء من «الانا» الخاص بنا ، فذلك لان له فى نظرنا وظيفة اجتماعية . ومثال ذلك ، أن أقول : أنا أطول منك ، أو أن تشعر فتاة بأنها جميلة ، أو أن يشعر رياضيا بأن بدنه قويا ، وهذه جميعا تصرفات تتضمن التسليم بأن للجسم قيمة اجتماعية (١) .

تلك النظرة الشهيرة لكولى التى تتضمن كثيرا من العمق فى الملاحظة والتأمل عند تناوله للطبيعة الاجتماعية للذات والشخصية ، حتى أضحت نظريته بمثابة جزء أساسى للنظرية السوسيولوجية المتسقة فى التنشئة الاجتماعية (٢) .

يتساءل كولى : كيف يتعلم الطفل معنى كلمة «أنا» ويجيب على ذلك بقوله ، أنه يتعلم معانى الكلمات الدالة على العاطفة والانفعال ، مثل تعلمه الكلمات الدالة على الرجاء والاسف والاسى والاسمئزاز .

(1) Cooley, *Ibid*, 183.

وثمة عرض لكتاب كولى «الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعى» انظر مصطفى سويف ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ — ١٨٩ .

(2) L. Wilson & W.L Kolb, *Sociological Analysis*, Harcourt Brace & comp., N.Y. 1949, P. 207.

وذلك أولا بممارسة الخبرة الشعورية نفسها التى تشير اليها أى كلمة من هذا القبيل ثم بأن يفترض وجود هذه الخبرة لدى الآخرين الذين يحيطون به ، وأنها مقترنة بتعبير معين . ثم بأن يستمع الى الكلمة التى تصاحب دلالتها . وبهذا تنتج مختلف جوانب الانا من خلال التعامل مع الآخرين (١) .

ومن أهم جوانب «الانا» التى تقع داخل نطاق اهتمامات عالم النفس الاجتماعى ، ما يعرف باسم «الذات المنعكسة» *Reflected Self* . وكأنما تنعكس الذات على سطح مرآة ، وهذه المرآة هى المجتمع . وتوضح الذات — هذه — ما تبدو عليه فى نظر الآخرين (٢) ، الا أن النظرة التحليلية تكشف عن ان هذه الذات تنطوى على عناصر ثلاثة هى :

- أ — تخيلنا لما تبدو عليه فى نظر شخص آخر .
- ب — تخيلنا لحكم الآخرين علينا .
- ج — ثم ما يترتب على ذلك من شعور بالفخر أو بالخجلة .

والملاحظ أن معظم مظاهر سلوكنا فى مختلف المواقف الاجتماعية، تكون خاضعة لمقتضيات هذه الذات المنعكسة (٣) ولذلك يميز كولى بين الشعور الذاتى *Self Consciousness* والشعور الاجتماعى

(1) Ibid, P. 192.

(٢) أن قضية توماس Thomas عن مشكلة علم الاجتماع على أنها إحدى نتائج تأثير المجتمع والثقافة على الفرد ، أو الفرد على المجتمع والثقافة ، تطابق نظرية كولى حيث تناولت هذه المشكلة بمائلة لذية فى العقل وذلك حينما بين تأثير الجماعة الاولى فى ارتقاء الذات ، وحينما أوضح ايضا تأثير مثل الشخص فى التنظيم الاجتماعى والنظم الاجتماعية والرأى العام .

Don Martindale, Op. Cit., P. 349.

(3) Gooley, Human Nature & The Social order Op. Cit., P. 184.

(١) Public Consciousness والشعور العام

فالاول : هو ما أفكر فيه عن نفسي ، والثاني : هو ما أفكر فيه عن الناس ، والثالث : هو تجمع وجهات النظر عن الشعور النفسى والشعور الاجتماعى لكل أعضاء الجماعة المنظمة والمتكاملة فى جماعة ذات اتصال Communication Group وعلاوة على ذلك فان نماذج الشعور الثلاث انما هى اجزاء فى كل عضوى . حتى الحياة الاخلاقية للأشخاص ، فانها جزء من وحدة المجتمع العضوية ، ومن ثم تصبح المعرفة الاجتماعية اساسا للاخلاقيات ، وتصبح لها أهمية فى العملية الاخلاقية ذاتها .

حقيقة أنه يوجد بالفطرة شعور غريزى بالذات Self Feeling

لكن لايمكن للإنسان ان يكون واعيا بذاته Self consciousness
الا اذا أصبح ذاتا اجتماعية Social self، فالمجتمع هو الذى يضىء على الفرد الشعور الحقيقى بالذات . وبفضل الحياة الاجتماعية تتحول النزعة الفطرية المتعلقة بالذات اثنى تأكيد اجتماعى لذات الفرد . وبذلك يصل كولى عن طريق تحليل مشاعر الذات ومراحل تطورها الى نوع من الواقعية الاجتماعية . ومعنى هذا أن الشعور بالذات يتضمن موقف الذات فى الحياة الاجتماعية من خلال العلاقات التى ينسجها المجتمع حول أفرادها (٢) .

ان تصور كولى عن «مرآة الذات Looking Glass Self
هو شكل خاص لما وصفه جيمس بالنفس الاجتماعية ، مع أن الاخير قد قدم تفاصيل أكثر . ولقد تكلم كولى عن تطور علم الاجتماع منطلقا من فكرة جيمس عن الذات الاجتماعية . الا أن كولى اراد « بمرآة الذات » أن يطور النظرية العامة للمجتمع . كما توسع فى المذهب

(1) Emory S. Bogardus, The development of Social Thought, Op.
Cit., P. 493.

(٢) مصطفى الخشباب ، مرجع سابق ، ص ٢٣١

السلوكي في علم الاجتماع عن طريق الاهتمام بدراسة الجماعات
والتنظيم الاجتماعي (١) .

وبهذا يتضح الطابع السيكولوجي لعلم الاجتماع أكثر وأكثر في
أعمال كولي . فلقد شرح تلك القضية التي مؤداها ان الانسان يعمل
على تطوير فرديته وتنميتها ، وأن «طبيعته» تكمن داخل المجتمع فقط
فالذات Ego في استعارته الشهيرة هي «ذات منعكسة على مرآة»
على تطوير فرديته وتنميتها ، وأن «طبيعته» تكمن داخل المجتمع فقط .
وبهذا الطريق ينمو «الموعى الذاتى» من «الشعور الذاتى» (٢) .

ويتحدث كولي عما اطلق عليه «نحن We» أو الذات الجماعية
Group self (٣) وهي شكل من أشكال نمو «الانا» يتحقق اذا
ما توافرت شروط معينة اهمها : عضوية الفرد داخل جماعة بعينها
يسود التعاون اعضاؤها ، كما تتعارض مع غيرها من الجماعات . ومثلما
يعتمد «الانا» في ارتقائه على التحكم في افعال الآخرين ، مما يمكنه
من الشعور بامتلاك هذه الافعال ، كذلك «النحن» يعتمد على الشعور
بما يشبه الملكية المتبادلة بين «الانا» والآخرين . ويمكننا على هذا
الاساس أن نتصور عددا من الذوات الجماعية يساوى عدد الجماعات
التي يدخل الفرد كعضو فيها ، فهناك ذات اجتماعية مترتبة على عضوية
الشخص في جماعة من الاصدقاء ، وذات جماعية أخرى مترتبة على
عضويته في ناد معين ، أو في طائفة دينية معينة ، أو في مدرسة
فكرية بعينها . . وغير ذلك .

(1) Don Martindale, Op. Cit., P. 344.

(2) J.H. Abraham, The Origins and growth of Sociology, Hazell
watson & Viney Ltd., London, 1973.

(3) Cooley, Human Nature & the social order, op. cit., P. 209.

المثل الاولية : Primary Ideals

ترقى الحياة في الجماعات الاولى الى مرتبة مثل اجتماعية تنبع من تشابه الخبرات ويكون لها صفة العمومية بالنسبة الى الجنس البشرى ، وتحدث عملية الرقى هذه بطريق تلقائى كلما تحرك وأرتقى التقدم والنمو الاجتماعى . ويجتهد الناس خلال كل الانساق الاجتماعية رغم عدم تبصرهم احيانا ، في التحقق من الموضوعات القائمة في هذه الانساق عن طريق خبراتهم المألوفة في الحياة الاولى (١) .

فمن اين نحصل على افكارنا عن الحب والحرية والعدالة وما شابه ذلك ، لكى تطبق هذه الافكار على مختلف المواقف الاجتماعية ؟ اننا نحصل على الافكار ليس عن طريق الفلسفة التجريدية ، ولكن اعتمادا على الحياة الواقعية المستمدة من الجماعات الاولى كالاسره أو جماعة اللعب مثلا . والملاحظ أن الجنس البشرى يحقق ذاته من تلقاء نفسه خلال هذه الافكار وخلال هذه الجماعات الاولى ، اذ يرضى حاجاته الاساسية بطريقة ميسورة وحررة . وتختلف هذه الافكار وفق الجنس ونوع الحضارة السائد والنظم الاجتماعية . ومن هنا فثمة حاجة ضرورية الى رعاية خاصة للجماعات الاولى التى تمدنا بالافكار .

ولم تكن الجماعات الاولى مربى الطبيعة البشرية وحسب وانما هى ايضا منبع المثل الاولى التى بدونها نتسائل عن جوهر وحقيقة التجمع البشرى كالصدق والامانة والخدمات والشفقة واتباع القانون والحرية . وهذه النقطة بالذات لاتجعلنا نتأكد من اننا لانستطيع الوصول الى هذه المثل عن طريق الفلسفة المجردة ، فنحن نستوعبها في العلاقات المباشرة . وللتأكيد فعلاقات الجماعة ليست موحدة من خلال التجمعات والاصول Races أو العادات ، فالجماعات الاولى منتشرة عن طريق الاحساس المتزايد بالوحدة الاخلاقية أو بشعورنا

(1) Cooley, Social organization, Op. Cit., PP. 32-50.

نحن . We فان هذه الروح القوية «نحن» تشعرنا بجزء أكبر من مجرد التكوين ، وبصفة أعم من خبرات الكثير منا ، حيث نرى بتوسيع روابط كثيرة في البلدة التي نعيش فيها ، والاصل Reco الذي ننتمي اليه وحتى العالم الذي نحن جزء منه . وفي هذه الجماعات ينسب الفرد نفسه ، ويحصل على تعبير أعلى من ذلك ، يقول كولى «انها روح فقيرة للفرد الذي لا يشعر بالحاجة ليعبر بنفسه عن هذه الجماعة الاكبر» (١)

... فالجماعات الاولى التي تتميز بعلاقات الولاء والعلاقات الوثيقة، تعطى الخبرات الاكثر حيوية والاكثر أهمية بالنسبة للإنسان ، وان المثل العليا عن الحياة كلها ممكنة ومحكومة عن طريق وجود هذه الجماعات (٢) .

ان المثالية هي نمو العلاقة المألوفة والافكار العادية حتى تصبح جزءا من الطبيعة البشرية ذاتها . وتضحي في شكلها العام على أنها جزء من الكل الاخلاقي أو المجتمع المحلي الذي فيه تندمج العقول الفردية ، وتوجد قدرات الافراد على درجة عالية من التعبير المناسب . وتنمو المثالية لان تلك الافكار توضع في عقولنا عن طريق تخيلاتنا عن أفكار واحساس اعضاء الجماعة الآخرين ، كما يحدث هذا في الجماعة ككل . ولذلك نضع كثيرا من الاهداف كجزء من ذواتنا وبالتالي فانها تتوحد بشعور الذات عنها .

وبالرغم من عدم وضوح اية مثالية لدى الاطفال ولدى البربريين ، فانها تبدوا عندهم بقدر بسيط للغاية ، اذ يرون أنفسهم ورفقاهم كأفراد متميزين ومختلفين عن غيرهم ، ويرغبون في ان يكون «نحن» متجانسا وناضجا . فكيف أن الفرد ذو العواطف يدمج نفسه في اسرة ورفاق شباب ؟ ربما يحدث ذلك عن طريق خبرته بكل شيء .

(1) E. Jandy, Op. Cit., P. 175.

(2) J.H. Abraham, Op. Cit.,

وبذلك يمكننا الشعور بتوسع هذا الكل في مجتمعنا وجنسنا وعالمنا
الذى نعيشه •

فحياة الاسرة المتجانسة نموذج قديم للوحدة الاخلاقية ويعطى
هذا النموذج الفاظا كثيرة وتصورات متعددة ، يسماها بصفات عديدة
كالاخوه والشفقة وما اليها • ويندمج الاعضاء بعلاقات محددة فى ذلك
الكل الذى يشارك فيه كل من وكل جنس بطريقته الخاصة • وكل
يمش فى اتصال قد يكون متخيلا فى عقول الآخرين ، كما
يوجد لدى كل منهم مستوى معين من الطموح والاحساس ، ولديه
دراية بدرجات الصواب والخطأ وبدون جمود أو تزمّت لهم وحدة
سعيدة وحرّة ومنمتشة فى حياة عامة ، وتتجه هذه الوحدة الاخلاقية
نحو طموح غنيّف • لكن هذا الطموح ينبغى ان يوجه من أجل نجاح
الجماعة ، أو على الأقل ينبغى ألا يكون موقفا لها • فالوحدة الاخلاقية
المثالية ، يضعها كولى موضع الام ، وهى هكذا بالفعل ، لكل المثل
الاخلاقية (١) •

ويرى كولى ان السلوك البربرى أو المتوحش فى غالبية قد يمجّد
مثالا معيناً ، باستثناء حالات قليلة • ألا ان الاكيد أن ثمة درجة من
الولاء ومن الشفقة (٢) •

فالصدق ان الاحساس تجاه أعضاء الرفقة الآخرين ، انما لهما
صفة العمومية فى المثالية البشرية ، وهذه المثالية لا تتضمن اى حب
مجرد للصدق فى حد ذاته ، بل أنها تذهب الى الاحساس بالوحدة
من خلال الخدمة التى يؤديها الفرد مع رفاقه • واذا كان الهدف
الاساسى لنشاط الفرد لايمكن أن يذهب أبه دمن خدمة الكل فليس
هناك أكثر من نظرة للشعور بأن الارادة موجودة حيثما يوجد الكل •

(1) Ibid, P. 35.

(2) Ibid, P. 37.

ويعرف الجنس البشرى كله «الشفقة» كقانون مشروع من حقوق الجماعة • وبإشترك العقول الفردية نجد مزيجا من التعاطف فكل جزء يسمى لتحقيق حياته وحياة غيره ، حيث أن السعادة لذه ، واليأس ألم بوجه عام • ان ذلك يعتبر تبسيطا وأكثر جاذبية ، وانتشارا في المثل البشرية ، وعليه ينبع دورها من خلال الطبيعة البشرية ذاتها •

وعلى هذا الاساس ينظر الى المثل Ideal عن طريق الارتباط بين الحاضر والماضى ، ولدى جميع الناس • ونستطيع أن نستشف ذلك من خلال حياتنا الواقعية فحينما يعمل الناس سويا في الحرب أو في الصناعة ، أو في حفلات التكريس أو الرياضة أو لايفعلون شيئا . فهم يكونون علاقات اخوية أو علاقات صداقة وقد لا يوجد مثل ذلك في ايامنا هذه ، اذ ثمة اختلاف للانشطة علاوة على الشعور بذلك • ومن هنا أصبحت فكرة التعاون دون صداقة فكرة مألوفة •

والجماعة كالفرد ، تتضمن فيها دوافع خبرات الصراع • ومثلما يشعر الفرد بالحاجة الى تحديد ضرورياته حيث يشكل سلوكه كيما يضمن الاستقرار ، فهكذا الجماعة تحتاج الى قانون أو قاعدة من أجل تحقيق نفس الهدف ، وليس لكونه قوة فائقة تستعبد بها توازنها • الا أن تشابه جميع أعضائها يدعوا الى أن تضع مقياسا يحدد ما ينبغي أن يفعله كل عضو فيها • وثمة حقيقة سيكولوجية مؤداها انه حينما يوجد الكل الاجتماعى فيجب أن يعاقب على الاخطاء ، وأن الحاجة العامة هى التماسك من خلال القانون ، حيث ينبغي على كل فرد أن يمثل ويطيع • وتختلف الحاجة الى تلك القواعد باختلاف الدوافع ، ومع ذلك فهى تنصح عن ذاتها بصورة واضحة في جماعة اللعب • وليس من شك في أن لكل عضو افكاره عن العدالة التى قد تطورت منذ ألعاب طفولته — وأحيانا تتشابه افكاره مع ما يفعل بناء على خبراته

ويرسم الجميع من خلال خبراتهم مستويات الطموح الفردي ومحددات سلوكه .

وهناك احساس علم يفتنى وراء قانون أو قاعدة ايجاد اساس ديموقراطية الطبيعة البشرية . ومع ذلك فالديمقراطية الصريحة ليست أولية أو عامة ، اذا ما قورنت بالحاجة الى القانون . الا أنها أبعد من كونها وسيلة تبين القاعدة المطلوبة ، كما أنها ليست أكثر من ان تكون خضوعا للسلطة من حيث طبيعتها (١) .

واذا ما نظرنا الى أشكال المذهب المثالي الذي يعطى تقييما لمعظم السلوك البشرى . فسوف نرى أن أساسياتها متمثلة في المثل الأولية . وفي وقتنا الحالي — على ما يقول جاندى — نجد هذه الحقيقة متمثلة في نسقين كبيرين وهما الديمقراطية والديانة المسيحية وان تطلع هذين الشكليين للجماعة الأولية والمثل الأولية أمر مقرر . وقد طرح كولى سؤالا هاما مؤداه : لماذا لا تكون الطبيعة البشرية أكثر نجاحا في انجاز تطبيق هذا الشكل البسيط والمثل المعقولة على مجال واسع ؟ بكل تأكيد أن هذا ليس في الامكان . ذلك لاننا لانريد توسيعها أكثر من ذلك . وليس ثمة حقيقة تبين يقظة الشيفوخة وحسب حيث اننا لانستطيع الحياة فوق مثلنا . فهناك صعوبة كبرى في ايجاد التنظيم والنسق .

وبالرغم من النوايا الطيبة في مواقفنا ، فان الكثير منها قاسى ومتوحش بالنسبة للأفراد . وهكذا تتحطم المثل الأولية أو محاولة اجراء ذلك ، وسوف يظهر لنا ببساطة وضآلة بناء الجماعات ، حيثما يقابلها أقل اضطراب من ناحية اداء وظيفتها على الاقل . الا أن نسيخ

(1) Ibid, P. 45.

العلاقات انما يتوسع ويتباين بكثرة (١) •

ان الحرية — ايضا — وجهه من وجوه المثال الاجتماعى Social Ideal الذى يتضمن الفردية • فالكل الذى ننتمى اليه يتأثر باختلاف آرائنا • كما أن دوافع الطموح والمدح لها أثرها عليه وتدخلها معه • فرغباتنا وأهدافنا التى تحددها الطبيعة يمكن أن تظهر أولا ثم تحكم فيها القيم • وهكذا نشعر بالحاجة الى التعاطف مع حاجات الآخرين المشابهة لحاجتنا •

والآن ونحن بصدد تكوين هذا المبدأ الذى يختلف عن كل تقييم ، نرى أن المجتمع كل عضوى نام ، وليس هناك فرد يستطيع ان يقطع ذاته عن المجتمع • كما ليست هناك حرية منفصلة عن التنظيم، وليس هناك — ايضا — عقد اجتماعى يمكن أن يحدده الفلاسفة • فعند التطبيق تغيب عنا اشياء كنا نتخيلها من قبل • وإذا كان حقيقيا أن الطبيعة البشرية تتطور من الجماعات الاولى التى فيها يتشابه كل فرد نستطيع أن نذهب الى نتيجة ونظرية عن تشكيل الحرية الطبيعية عن طريق التعاقد Contract .

ولم ينظر كولى الى حقيقة أن الجماعات الاولى هى موضوع لكلتا وجهتى الإصلاح والفساد ، ولذا تقتضى الضبط الدائم والتربية، وفى هذه الحالة كان واقعا أكثر من غيره من الكتاب • وأن هناك بعض التلاميذ المنحرفين — على سبيل المثال — ومن هنا يمكن ادانة كولى ومذهبه المثالى فى الصورة التى اصفهاها على الجماعة الاولى كالعصابة Gang الا أن الدراسة ذات المعنى — من وجهة نظر كولى — تبدو فى دور العصابة فى حياة جماعة اللعب بالنسبة للصبي ، والتى يظهر انه حينما يقف طبيعيا على أكثر تأثيرات بناء الشخصية فى

(1) Don Martindale, Op. Cit., P. 345.

الجماعات الاولى ، فانه يعرف انها يمكن أن تنتقل المثاليات غير الصحيحة .

النظم والشخصى : Institutions & The person

يتحدث كولى عن أثر النظم الاجتماعية فى الشخص ، ولذا يحاول توضيح حقيقة العلاقة بينهما . ويتحدد النظام ببساطة على أنه يعمل على تكوين شكل العقل العام . الذى لا يختلف فى طبيعته عن رأى العام ، بالرغم مما يبدو عليه من تعدد عاداته الدائمة والواضحة والرموز المتبادلة الاعتماد من جهة والمتباينة من الجهة الاخرى .

وعادة ما تكون النظم الكبرى منظمة للأفكار الانسانية الطبيعية التى تقوم حينما تكون فى سن معينة على موضوع خاص ، وهى تحدد الاشكال التى من شأنها استمرار احساسنا ومعتقداتنا وعاداتنا والرموز التى نستخدمها . وتوجد حينما يكون ثمة اهتمام عميق وثابت يلتفت انتباه الناس ، فاللغة والحكومة والمبهد والقوانين والمعدات والاسرة والتعليم والصناعة ، بأنواعها ، كلها نظم ، لانها تعمل عن اشباع حاجات دائمة للطبيعة البشرية (١) .

لا يمكن فصل هذه النظم حيث أن اشكالها العامة وأفكارها متجانسة ، رغم اختلاف اتجاهاتها ، وحيث أنها — كما يرى كولى — انساق حسية Oppercptive systems أو اتجاهات منظمة للعقل العام . ونحن نلاحظها كاشياء فى حد ذاتها ، بقصد التجريد فقط . والمعروف أن النسق الاجتماعى يملو كل شئ . ويتمثل النظام لدى الفرد فى كونه عادة يتبعها عقلا وسلوكا . ويتمثل له لاشعوريا فى غالب

(١) اعتمدنا فى عرض هذه الفكرة على :

Edgar F. Borgatta & Henry J. Meyer, Sociological Theory : Present - day from the past, Alfred Aknopf, N.Y., 1956, PP. 252-257.

الاحوال • وذلك لان النظام عام بين الجماعات جميعها • فهو يعبر عن التصور الذاتى لما يضعه من تعميمات • ولذلك فالنظام قائم بصرف النظر عن الزمان والمكان •

ويؤثر الفرد: — عادة — فى النظام ، كما أنه يتأثر به ، فهو يضبط سلوكه من خلال التقاليد التى تغرس فيه منذ طفولته الا أنه — فى نفس الوقت — يتحكم فى شخصيته التى تتشكل عن طريق قوى أخرى لكى يتشابه مع غيره من الناس ولكى يسايرهم فيما يحدث لهم من تغير • هذا يعنى ان «الوراثة» تعتبر عاملا فى هذا التشكيل • وهذا العامل موجود فينا منذ الميلاد وحتى نتصل بالآخرين ونتأثر بهم ونؤثر فيهم ، كما يؤثر فينا عامل آخر وهو اختلاف المجتمع عن الشخصية الفردية • بمعنى العلاقة بين الطبيعة الفردية والكل الذى نميش فيه ونكون اعضاء • أى البيئة التى نميش فيها • أما العامل الثالث فليس متمثلا فيما بينه وبين المجتمع بصفة عامة من علاقة • وانما تلك العلاقة بينه وبين النظم الخاصة • ويعتبر هذا العامل أكثر العوامل تأثيرا فينا وتأثرا منا • فمنذ ميلاد الطفل وتأثير المجتمع عليه واضح للعيان • ويتمثل هذا فى عامل الاصل أو وراثة الحياة فى تناقضه مع عامل التقاليد والاتصال والتنظيم الاجتماعى • كما يتمثل ايضا فى عدم الخضوع لمجرد التطور البيولوجى للانسان ذلك التطور الذى يتناقض مع الكل الاجتماعى المتطور الذى ينتمى اليه الفرد • وفى هذا يورد كولى مثالا مؤداه أن الطفل لا يضحك لمجرد المحاكاة ، وانما لانه يشعر بلذة وسعادة (١) •

وإثناء نمو الطفل وتطوره ، نستطيع أن نرى تفاعلا بين نموذجين كلاهما قديم وثابت ، مع ان تأثير كل منهما يختلف نسبيا حسب اختلاف الافراد ، وهذين النموذجين هما الوراثة والبيئة • ويتطور

(1) Ibid., P. 41.

الطفل بسرعة حيث يصبح شخصا وعضوا في النظام الاجتماعي .
ولذلك لا يمكن فصل الفرد عن المجتمع فالعلاقة بينه وبين النظم السائدة
علاقة قوية . ذلك لأن النظم الاجتماعي يتسم بالنضوج والتميز
كجزء من البناء الاجتماعي وهو موقوف على طبيعة الأشخاص والادوار
التي يلعبونها ، فكل منهم يتخصص فيه كجزء منه . ولذلك يمكن
اعتبار الجانب القانوني خاصا بالمهام والجانب الديني لرجل الدين
والجانب التجاري للتجاري وهكذا يمثل كل شخص جزءا أو جانبا منه .
ومن هنا يمكن القول بأن الروابط هذه تعبر عن البناء الاجتماعي ككل
وتكون هذه الروابط وتلك الأجزاء والجوانب حرة من حيث دوافع
الطبيعة البشرية . ويتمثل كل شخص أكثر اتجاهات الطبيعة البشرية
ذات الغايات الواضحة . ويبدو النظم الاجتماعي على أنه مسابرا
للتطور أكثر من تحويله لاي شعور شخصي ، اذ يستطيع الفرد أن ينقد
وقد يكون خاطئا وقد يهاجم . وكثيرا ما يفشل ، الا أنه يحاول أن يأتي
هجومه بتغيرات ممكنة (١) .

وبالرغم من وجود النظم بطرائقها العامة وبأشكالها الآلية في
الحياة ، فإنها لازمة في حد ذاتها كمنصر من عناصر الحرية الشخصية،
وحتى يتسنى أن يدخل الفرد في حياة نظامية يتكيف معها . ويعتبر
الجيش نموذجا من تلك النظم الآلية . وقد يكون واضحا أن نرى أن
قوانين المحاكاة *Laws of imitation* لتارد تبين أن هناك من
يفتزع أو يبتدع أو يعارض العادة العامة معتمدا على اختلاف السن
أو القوة .

وإن الاتجاه نحو التغير يعتبر موضوعا للرأي العام أو لاي شكل
من أشكال عقل العامة *Public mind* . فالتأليد التي نحكيها
تأتى إلينا من الماضي ، بيد أن ثمة اختراعات تأتينا في الآن ذاته . ولذا

يقال أن هناك محاكاة العادة Custom imitation ومحاكاة الموضة Fashion imitation . كما يستخدمها تارد احد علماء الاجتماع الفرنسيين في محاولته الفصل بين السمات الاولى لمختلف المجتمعات (١)

ونظرة شاملة توضح ان المحاكاة والاختراعات ما هما الا مجرد تصوريين لنقل الافكار ، وما الجماعات الاجتماعية الا نتاجا لهما . وقد يعتمد عقلنا على الوجه التاريخي لحادثة معينة لنعتقد أنها من ضروب المحاكاة وقد تعتمد على الوجه المؤقت الواضح في الاختراع . ومع ذلك فالمعملية واحدة في اساسها . ويبدو التعارض بينهما — فقط — في ظهورها من ناحية خاصة ، والنظر اليها من هذه الناحية بالذات دون الاخرى ، فكل التأثيرات مؤقتة على ان جذورها تمتد الى الماضي (٢) .

ان تكيف الفرد مع النظم الاجتماعية السائدة . هو ما دعا كولي ان يتحدث عن الامتثال ، وعدم الامتثال (٣) . ويوضح ذلك بأن الامتثال ، بما يعرف كمسمى يؤكد مستوى الجماعة . فهناك محاكاة اختيارية لاشكال السلوك الشائعة تلك المحاكاة المتميزة عن المزاحمة Rivalry والاشكال العدوانية الاخرى للمفاضلة Emulation عن طريق وجود اتجاهات سلبية نسبياً تهدف الى الحصول على شيء أكبر من مجرد ظهورها . وفي الجانب الاخر فهي تتميز عن المحاكاة غير الاختيارية عن طريق تركيز الانتباه على الجوانب الآلية . وهكذا فالخطاب باللغة الانجليزية ليس متمثلاً لكثير منا فنحن ننكلم ما نرغب قوله ، بالرغم من عدم اتاحة الاختيار لنا في مسائل معينة .

ويعتبر «الاحساس» بمثابة المحرك الاساسي في الامتثال وقد

(1) Ibid, P. 256.

(2) Ibid., P. 257.

(3) Ibid., PP. 433-435.

يكون هذا الاحساس واضحا بجلاء أو أقل وضوحا عندما يصاحب الألم أو التعب من عدم الامتثال . فهناك من الناس من يجد مشقة في الذهاب الى العمل ليلا ، ويكون منبع الألم حينئذ ظاهرا من أن يكون شعورا مبهما لحب الاستطلاع الذي يتخيل الفرد اثرته . وقد يبتعد عن طريق ما لشعوره باضطراب الآخرين من رؤيته نظرا لما بينه وبينهم من بعد اجتماعي . وهكذا تعمل كل جماعة على الزام كل عضو من اعضائها على تمثل الحوادث التي تهدف الى اغراض خاصة محددة . والكلمة التي تفرض علينا التلفظ بها ، ما هي الا مجرد تعبير عما لدينا من دوافع وخاصة عندما لاندرك لها سببا .

انها تبدو في ان عدم الامتثال يعتبر دافعا عدائيا وذلك لطرائق السلوك التي تعود الى جهل اخلاقي ، فنحن نعزز نسق العادات من خلال الافكار . كما يعتمد أى شيء نفصح عنه على النظرة الى الطريقة المرغوبة ، تلك النظرة التي تزعج فينا ما يسبب الاستياء . ولهذا يتمثل اتجاهنا الاول في الافصاح عما يخصنا ، اذ نتعلم كيفية الاستمرار فيه حينما ينبغي ان نتعلم . وكذلك لانه يبدو ممكنا في ايجاد سبب يبرر عدم تعارض هذا الاتجاه معنا . فالمبتدع أو المخترع Innovator بإمكانه الاختراع والابداع ، ويستطيع أى انسان ان يكون مبتدعا ، وهناك عبارات اللوم التي توجه الى الآخرين ، وهي كثيرة الاستخدام كعقاب في النسق الاجتماعي . وفي فترات سوء التنظيم Disorganization (١) والتغير Change يتعلم الناس السيطرة نسبيا على سلوكهم من خلال عدم تجنب المألوف وخاصة ما تسيطر عليه وجهات نظر متصارعة مع المعتقدات .

(١) يترجم المصطلح Disorganization في المادة «بالتفكك» الا أننا نرى ان ليس ثمة تفكك يصيب البناء الاجتماعي كلية ، انما هناك «سوء تنظيم» في مقابل التنظيم Organization الذي يدمو الى التوازن في البناء ، ومع ان كلمة «سوء» عبارة معيارية قلبية ، الا انها أكثر ملائمة لطبيعة ما يعنى به المصطلح .

فالامثال هو روح التعاون واحدى وظائفه هى المقدرة الاقتصادية .
وتعتمد هذه العملية بمختلف مستوياتها على الافراد ، كما تعتمد على
تقييم انتاج الافكار والخبرات المتراكمة ، وحينما تقل هذه العملية فقد
يكون لذلك تأثيرا على الكل . ولذا فوجود الامثال ضرورى من أجل
الحياة . ان العقل لا يدرك ان احدا غير ضرورى لهذه العملية فاذا
قلدت انا المخاطب فى طرائقه ، فان ذلك يتسلسل الى آخرين . ويكون
لدى مقدرة عقلية أكثر للوصول الى اهداف أخرى . ولذا يقال ان
الامثال يعتمد على العبقرية Genius الا أنه يعتمد — كذلك — على
الطبيعة البشرية . ويتحصل لنا ذلك عن طريق اختبار وتحصى الماضى ،
ويتخذ مستويات عليا أو دنيا مستخلصة من النمو والتطور الاجتماعى .
وقد يكون ثمة ما يدعو الى التحريض على انتهاك الامثال ، ولكن
هناك حالات تدعو الى الامثال .

ويضع كولى مفهومين مرتبطان بعدم الامثال « أولهما » دافع
التمرد *Rebellious* « أو التخمين الضدى *Contrary suggestion*
الذى يقود الى تجنب توقعات مستويات روح التعارض ، دون الرجوع
الى مستوى آخر . وثانيهما هو استئناف المستويات الحاضرة والمعادية
لتلك التى تبعد نسبيا وتكون غير عادية وغير مألوفة . ويعمل هذين
التصورين معا . يقود احدهما الى تشكيل مختلف أوجه الحياة —
يذهب اليه الناس ويحددونه جزئيا عن طريق التناقض الذاتى أو عن
طريق تخيل افكار وعمليات الآخرين الذين تختلف طرائقهم فى الحياة
عنا . ويمكن النظر الى التصور الثانى على أنه أقرب الى التمثل وأبعد
من الامثال . فالتمرد ضد التأثير الاجتماعى جزء من عدم الامثال
هذا . ومن يبدو على أنه خارج عن العملية الاجتماعية ، كان فى اتجاه
آخر لفترة معينة . فاذا رفض الابن — مثلا — مهنة والديه واصدقائه ،
فانه سوف يفكر فى مستوى ارقى من مستواهم ، وينتمى الى عمل
قد يكون غريبا عنه احيانا أو ضده احيانا أخرى ، مثل العمل فى الفن
أو العلم . ويحدث هذا — فى الواقع عندما يحدد الفرد وضعا فى الحياة

لم يكن مرسوما له • الا أنه من خلال مصاحبته لرؤسائه ، أو من خلال قراءته لكتاب يعرف أو يسمع دقائق عمله • وتصبح البيئة من حيث مدى الاحساس بالتأثير الاجتماعى ، بعيدة عن كونها شيئا واضحا ومحددا ، وقد تكون مجرد افتراض سابق فقط •

وفي بيئتنا الواقعية تخيلات من هذا النوع ، غالبا ما تتمثل فى افكارنا ، وقد تكون فى حالة قوية وعنيفة تعمل على تنمية العقل • وهى ائسبه بشئ مخلف عما هو فى احساساتنا • وتتحدد الجماعة التى ننتمى اليها ، ونخلص لها والتى نحاول الامتثال لمستوياتها ، تتحدد عن طريق تشابه اختياراتنا ، تلك الاختيارات التى تتضح من خلال التأثيرات الشخصية المعروفة لدينا • وأبعد من ذلك فنحن نختار أى مشاركين لنا فى وضوح وجلاء ، ومن هنا يتضح معنى عدم الامتثال •

ان الجميع غير ممثل ، بمعنى ان التشابه أو البناء يجب ان يعمل عن طريق اختيار العلاقات البعيدة ، والتناقض السافر عنها ، وقد تكون هذه العلاقات غير مثمرة فتعنى لاشئ بجانب الشخصية الخاصة • ولذا فليس ثم خط محدد بين الامتثال وعدم الامتثال • وعليه فهناك خصائص وطرق غير عادية لاختيار المشاركين لنا وانضمامهم فى جماعات •

العملية الاجتماعية : Social Process

اجرى كولى تحليلا للعملية الاجتماعية • حيث ذهب الى انها ليست اعادة لاطائل تحتها ، أو صراعات قاسية ومخرية ولكنها نمو دائم ومتجه الى الامام بحيث تتجم عنها مخلوقات بشرية وعقلية ومتعاونة • وعندما يصبح عنصر الصراع مفيدا ، بحيث يعمل على يقظة وتوجيه الانتباه البشرى ، ومن ثم يقود الى الحيوية ، فانه يكون محدود معامل مناظر هو عامل التعاون والتنظيم الذى بواسطته ينبغى أن يكيف المناضلون ذواتهم اذا ما أرادوا لانفسهم النجاح •

ويعتبر التدرج الطبقي الاجتماعي معوقا ، أنه يعزل الاتصال •
ويلقى بالهيمنة الاجتماعية الى ناحية ثابتة ، وهى القلة التى على
اتصال وتحجب الاغلبية فى شرك الغموض ويعمل كل من جماعات
الجوار والاباء الفاسدين والعلاقات العنصرية الرزيلة كلها تعمل انتاج
التدرج الطبقي وازدياد مدى التعوق •

لقد رأى كولى انه فى العملية الاجتماعية يصبح العنصر النظامى
أكثر اهمية مثل العنصر الشخصى • اذ تورث النظم موهبة الماضى الى
الافراد • ويتسمون بعدئذ بالثبات • وفى نفس الوقت ، اذا كان ثمة
ضبط عقلى فانهم يدعون حرية الطاقة من أجل ضمانات قليلة • ويؤدى
نشاط الفرد بصفة عامة الى عدم رضاه عن وضعه فى النظم • وهكذا
يبدو سوء التنظيم منبثقا من رد الفعل ضد شكلية النظام الذى يفصح
عن ذاته بواسطة الاشخاص ذوى الطاقة • ومن الممكن ملاحظة ذلك
عند عدم وجود اتصال بين الفرد والنظام • وتشير شكلية النظام
الى أنه فى حالات معينة يكون ثمة افراط فى عملية الاتصال (١) •

كما أن المفهوم الاقتصادى للقيمة قد أجرى تحليله فى ضوء
الاتجاه الفردى — حيث تنبثق الرغبات الاقتصادية من «المعنى
الغامض للعقل الفردى الخاص» • وبالنسبة لهذا التفسير فقد أوضح
كولى الرغبات والاهتمامات والقيم الاقتصادية على أنها ذات أصول
فردية اساسا ، وأنها نتاج اجتماعى • وأن التقييمات المالية نتاج
لظروف وأنشطة الجماعة •

وقد رأى كولى انها كانت لدى العامة عقليا متمثلة فى العملية
الاجتماعية ، وبينما كان مؤمنا بالطبيعة البشرية كما هى ، فقد تطلع
الى اليوم الذى يتاح فيه الاتصال والتعليم بالنسبة للأفراد حتى
يتمسكوا بالمواقف الانسانية على اساس التمسك بالتعبير عن الاهداف

الاجتماعية المؤثرة ويجب ان يحل التكيف اللاشعورى محل التوجيه الذاتى لكل جماعة من خلال خطوط التعاطف والثراء الثقافى المتسعة (١)

ويستحق كولى ان يوصف بأنه مفكر سوسولوجى يسير الحقائق بمعمولية وعمق . ولقد وجدت اسهاماته الى الفكر الاجتماعى فى الاوصاف الواضحة للعملية الاجتماعية التى من خلالها تنبثق الشخصيات والتنظيمات الاجتماعية . وفى تحليله المتعمق للاتصال على أنه عنصر اساسى فى التقدم ، وفى تأكيدده على الضبط العقلى الرشيد للمستويات الاجتماعية (٢) .

الطبقات الاجتماعية :

يذهب كولى الى أن الطبقات الاجتماعية Social Classes هى أكثر الجماعات الاجتماعية شمولاً وانتشاراً . ويرى أن التدرج الطبقي وما يؤديه من وظائف فى المجتمع ، ظاهرة عامة ، ويعتبر التوريث Inheritance والمنافسة بمثابة عاملين يعملان على تحقيق بعض عناصر وسمات الطبقة الاجتماعية فى كافة المجتمعات ، وقد استطاع كولى أن يسبق بارك R. Park وتلاميذه . وبخاصة لويد وارنر L. Warner عندما أشار الى الطابع الطبقي الذى يميز الجماعات المنصرية فى الولايات المتحدة ، ومع ذلك فقد امتاز تحليله للتدرج الطبقي بقيمة الشخصية التى تمثلت فى تعاطفه الشديد مع الطبقات الدنيا ، وإيمانه بالتقدم السريع نحو مجتمع مفتوح الطبقات (٣) .

وقد وضع كولى قائمة بثلاثة بنود ، يوضح فيها الظروف التى تعمل على صياغة بناء طبقي متبلور ، وهى :

(١) Ibid, PP. 496-497.

(٢) Ibid., PP. 497-498.

(٣) نيقولا تيماشيف ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

١ — عدم تشابه الذين يكونون مجموع السكان كنتيجة للتمايز في تجانس الشعب .

٢ — الوضع الحر للمجتمع بحيث يحدد الاساس الوراثى ادوار الافراد في البناء الكلى .

٣ — الدورة الاجتماعية البسيطة بسبب الفرص القليلة المتاحة لمن يحتلون مكانة اجتماعية دنيا لضمان مستويات التعليم المطلوبة ومصادر الثروة التى ترقى بهم الى وضع آخر في تنافس مفتوح . ومن الواضح ان هذه الظروف الثلاثة متمثلة الان في بعض المدن (١) .

الاتصال : Communication

يعتبر مفهوم «الاتصال» من المفاهيم الاساسية في الاطار الفكرى الاجتماعى لدى كولى . والاتصال هو «الميكانيزم الذى من خلاله توجد العلاقات البشرية وتنمو» . ولقد أكد كولى أن اللغة وحدها لا تنشئ الرموز العقلية وحسب ، بل ان كل الموضوعات والافعال هى رموز عقلية ايضا . والاتصال هو الوسائل التى بواسطتها يعمل العقل على نمو الطبيعة البشرية الحقة . وان رموز بيئتنا الاجتماعية «تعطى حافز واطار نمونا» . وهكذا يمدنا مصطلح الاتصال باساس جوهري لفهم الظواهر النفسية والاجتماعية التى يمكن تسميتها بظواهر التخمين Suggestion والمحاكاة Imitation

وللشخصية اصولها في الوراثة من جانب ، وفي تيار حياة الجنس البشرى من جانب آخر . وتوضح دراسة الاتصال ان العقل الفردى لم يكن ذا نمو منفصل ، ولكنه تطور متكامل مع العقل العام .

ويمكن ملاحظة تطور وسائل الاتصال في القرن التاسع عشر على النحو التالي : (١)

١ - يمكنها ان تحمل بكفاءة ، التعبير عن مدى الابتكار والاحساسيس .

٢ - ويمكنها انجاز عملية التسجيل .

٣ - وفي سرعتها .

٤ - وفي انتشارها على جميع طبقات الناس .

وهكذا يمكن للمجتمع ان ينتظم على اساس احساس ثقافية وعقلية ومتسقة أكثر من انتظامه على اساس السلطة والاولتوقراطية والطائفة .

فالعلاقات الحرة للأفكار ، في اتصال حر ولا يعترضه شيء ولا تنتج تماثلا . ويعمل الشعور الذاتي على ايجاد فرص اوسع للتعبير . وتتبعش الدرجة المتزايدة للاتصال لكي تجعل الوعي الفردي لجزء فريد يستطيع ان يعطي تحسينا لكيفية الكل الاجتماعي ، ومن ناحية أخرى تؤدي حرية الاتصال الى احداث «مرض العصر» الذي يسمى بمرض الافراط في العمل ، والارهاق ، وتنافس الجنس البشري بحيث لاتجد الناس يؤدون عملهم بكفاءة .

وعلى ما يذهب كولي ، ليس الرأي العام مجرد تجميع لآراء الافراد . ولكنه «نتاج تعاون الاتصال والتأثير المتبادل» انه عبارة عن تطور الرأي المتناقض ، الذي ينتج ثباتا معينا للفكر . أنه ينتج عن المناقشة . ولو اليد العليا من حيث مدى تأثيره ، أكثر من آراء الافراد متفرقين .

(1) Bogardus, Op. Cit., P. 494 From : Cooley, Human Nature & the Social order, Op. Cit., PP. 28-30.

وتضع الجماهير اسهامات جوهرية الى الرأى العام ، ليس من خلال صياغة الافكار وانما من خلال احساساتهم . ومن خلال الخبرة اليومية للجماهير يرتبطون بحقائق الطبيعة البشرية ولاتحدهم اهتمامات ادخار الملكية الخاصة التى تمنعهم من تقديم الثروة للمصالح العامة فى الحياة . وتصبح النتيجة الملفتة للنظر بشأن العملية الاجتماعية متمثلة فى تطور الشخصيات . حيث تتيح العملية الاجتماعية فرص الذوايح والمطامح الفردية . وسوف يؤدى التعليم وظيفة مفيدة فى استغلال الافراد لمختلف الفرص . الا أن التعليم غالبا ما يفشل فى هذا بسبب تزايد المطامح وعدم كفاية المعرفة الرسمية فى تحقيق ما يصبو اليه الافراد من آمال (١) .

نظرية الرأى العام :

يرى كولى ان الرأى العام لم يكن مجرد تجمع لاحكام فردية مختلفة . ولكنه تنظيم وسلوك تعاونى ، يتم عن طريقة الاتصال والنتائج المتبادل والمشارك ، وربما يختلف الرأى العام عن افتراض ان الافراد ربما يكونون فى تفكير معين كافراد منفصل الواحد منهم عن الآخر ، الا أن هذا يتلاشى عندما نرى الرأى العام بمثابة سفينة تبنى بواسطة مئات من الرجال لايسطيع واحد بعينه بنائها على انفراد (٢) .

وتوجد الجماعة كحقيقة واقعة ، يقوم كل فرد بتحقيق اهدافها المحددة ، فهى تركز الاهتمام فى حالات فردية — كهذه — تبحث عن شعورها من أجل افكار ثابتة ، واحساسات مترسخة فيعمل الفرد على ضوء الكل قبل ان يدرك فكرته الحقيقية عن الجماعة ذاتها . ويحدث هذا بصورة واضحة فى حالة الشعور بالوطنية . فالفرد عند اتيانه

(١) Ibid., PP. 494-495.

(٢) اتمهذنا فى عرض نظرية كولى عن الرأى العام — بصفة جوهرية — على :

Borgatta & Meyer, Op. Cit., PP. 257-260.

سلوكا معينا ، فانما يفسره في حدود ماهو مستمد له في ذاكرته أو فكرته وعن طريق الافكار المرنة لدى الآخرين الذين تفترق عقولهم عنه كذلك شكل فرد مزود بحقيقة معينة أو بفكرة بعينها أو بشعور خاص . الا أن تفكيره غير معروف لمن يحاولون تجزيته أو تفسيره . وهكذا فليس ثم مجرد عقل فردي ، وانما هناك عقول ككل تبحث عن المدة الثابتة حتى تضمها في تيار الافكار العام من أجل ان يستخدمها كل منهم . وبهذه الطريقة تضحي العقول في اتصال مع الجماعة على أنها كل عضوى فريد . ولم تكن وحدتها هذه نتاج التشابه ، وانما هي نتاج العقل والحياة والافكار المترابطة .

وليس من الضروري ان يكون ثم اتفاق ، وانما الشيء الجوهرى هو امتداد وثبات الافكار الناجمة عن الانتباه والمناقشة . وقد توجد آراء جد مختلفة ، الا أن هذه الاختلافات مسألة نسبية ، اذ سيكتب لها الانتهاء . ولذا يعرف الناس ما يفكرون فيه حقيقة حول حادث معين ، مثلما يفكر غيرهم في نفس الحادث . فمقاييس الاحكام والخطابات والرموز المختلفة انما هي نتاج للتعبير والتعاون ، وتحديد للتناقض انما تذهب كى ما تكون تنظيما نسبيا للافكار ، عن طريقها يضيف كل فرد أو جماعة شيئا ما الى طريقته الخاصة .

والذى يفهم الرأى العام يستطيع ان يميز بوضوح وجلاء بين الرأى الصادق أو الناضج ، وبين الانطباع المرغوب فيه وبين ما يتكون عن طريق الانتباه والمناقشة . مما قد يكون في فترة معينة دون سواها وكذلك بين مايعطى معانى وأهمية لشيء ما حتى ولو كان خاطئا . فننادرا ما نلاحظ الحوادث التى تلتفت النظر والاهتمام ، حيث تظهر تلك الحوادث بطريقة غير محددة . اما الانطباع المرغوب فيه فعلى العكس من ذلك ، انه انطباع سطحي ومؤقت اذ لا يستخدم دائما في وصف الفعل المرغوب فيه . وهو يمالك وجهات النظر التى لاتضع الفرد في اعتبارها ففى سمع وتسعين بالمائة — تقريبا — من البشر ،

نجد آراء متناقضة كل يوم اذا قيس آرائهم على مدى شهر معين •
ومرد هذا الى بحثهم عن عقولهم هم غالبا ، وقليل ما يفكرون في ذوى
الاهمية الذين يؤثرون على افكار الاخرين • وليس من المعقول — على
ذلك — ان نمزج كل ما يلاحظ الى الراى العام والى الحكم الاجتماعى
العام •

ويعتقد كولى بوجوب التعبير عما لدى العامة من فكر وسلوك ،
وذلك فى صور سلوك ، أو عقل عام شائع • ويجب ان
يحدث نفس الشئ — تقريبا — بين الجماعات بمختلف
أنواعها ، والحقيقة ، انها تمثلات أو تصورات تأخذ معناها وأهميتها
من كونها شعور يغلب على الجماعة يبدو أنه محدد ومؤثر فى التعبير
عن طريق الافراد وخاصة عند تنافسهم على التعبير •

ولم يكن الراى العام بشئ له شكل جامد ، كما نستطيع ان
نفترض للوهلة الاولى وانما له وجوه متعددة ومختلفة فقد نميز بين
الراى العام الذى فيه يصبح رأى كل فرد فى المجتمع مجرد جزء منه ،
وبين اختلاف الآراء الخاصة أو اختلاف آراء طبقات أو فئات معينة
كالاسرة وجماعة النادى وجماعة الدراسة والاتحادات وما الى ذلك •

وثمة اختلاف — كذلك — فى نوع التفكير الذى يأخذه العقل
العام. ويحتويه • فقد يكون المحتوى على درجة عالية من الاهمية
وهكذا يصبح للجماعات «مثل» ومعتقدات يمكن ملاحظتها من خلال
المعقدة والتجاره والزراعة والزواج والتعليم وما على شاكله ذلك •
واستنادا الى الاحداث التى احتواها العقل — فى الماضى — يوجد
مستوى اهتمام قد يكون خفيا أو مستترا فى صورة قضايا معينة الا
أنه حينما يفصح عنها وتنظم عن طريق المناقشة ، فانما تمزج بعناصر
أخرى حتى تشكل الراى العام •

وليست هذه الاختلافات الا مجرد انعكاسات للتنظيم المعقد

واللرأى الذى يفصح عن نفسه ، وللمناقشة التى تأخذ شكلا ايجابيا وخاصة اثناء فترات النمو والتطور ، بمعنى أنها تأخذ مكانها من خلال النسق ككل . وكذلك الحال لدى كل عضو . وقد يوجد الرأى العام بطريقة فردية ، دون نماذج خاصة من التفكير كما هو شأن الغوغاء التى تكون المجتمع غير العقلى وقد تعتمد على نموذج خاص ، فبئس يتكلم الافراد عن ذواتهم فنرى ارشاد الرأى العام واختفاء المتضمنات الخاصة الناتجة والموقظة والمؤثرة على المظهر العام .

وللرأى العام مجال اقل من مجال التخييل العام . وتعتبر التساؤلات عن اتجاه الحكم العام للعامة ، بمثابة تغير عضوى اناسى أو اعادة للحكم مثل التساؤل عن تجميد الحكومة للصناعات . ومن هنا يتم اختيار الناس على اساس شخصياتهم المتميزة . فالمتخصصون — فى الجيش والمسنون والمحامون ورجالات الدولة وذوى الوظائف العامة — يحكمون عن طريق الفئات التى تعطى كثيرا من الآراء فى جماعاتهم الخاصة ، اذ لهذه الفئات تأثير قوى وفورى — ولو بصورة ضئيلة — على الرأى العام حيث تمثل آرائها فى ذاتها اعمالهم الممكنة . فقاعدة الرأى العام تعنى الجزء الاكبر من السلطة المستترة التى يمارسها العامة بمصاحبة ما يحدد وظيفته الخاصة . رغم ان هذه الفئات قد لاتتمكن من مشاركة الجماعة فى تفاصيل الاعمال التى يقوم بها العامة . ولهذا يضيف كولى : الاحساس والشعور العام المؤقت وذا الاتجاه العام فى هذه العملية التى يتم من خلالها اختيار القادة حيث يتبلور اتجاه الانسان كعضو من خلال احساسه بالجماعة التى يعبر عنها .

نظرية القيادة : Leadership

يرى كولى أن ثمة افتراض بأن نظرية القيادة أو النفوذ الشخصى
 Personal ascendancy (١) تتضمن سؤالاً عن التقييم النسبى
 للعقل نحو التخمينات الاتية اليه من عقول الآخرين . وتعتمد القيادة
 على نفوذ الانطباع الشخصى فى ايقاظ الشعور والتفكير اللذين يبدوان
 كخوضوعين فى السكان . فهناك آخرون لانستطيع ان نفكر فيهم وهم
 فى الواقع يقدون المناقشة الى اعتقادات الجوار ، ولذلك فهيئاتهم
 مؤقتة ، وربما لاجيال لاحقة عليهم . ويبدو سبب هذا ان أى شيء
 يتجدد فى العلاقة بين الانطباع الشخصى للانسان وبين العقل الذى
 يتعمل. هذا الانطباع ، واذا ذهبنا ابعد من ذلك لمكتشف عما تصنعه
 التخمينات المحددة لتعاقب الاجيال ، فيجب القاء الضوء على القيادة .
 بالاضافة الى القاء بعض الاسئلة التى تدور حول الاتجاه الاجتماعى
 Social tendency وينبغى أن تكون هناك دراية بتلك النظرية عن
 أهمية قوى الحياة ، دون أن يكون ذلك فى صورة رياضية لتكوين
 القيادة ، وثمة بعض من العمق فى الاتجاه البشرى معروف لدينا ،
 الا أن هناك من يعرف أكثر أو أقل من معرفتنا بهذا الاتجاه . ومع
 ذلك فهناك مشكلة الاختلاف فى الجنس والسن والاصل والوراثة
 والنمو الشخصى . علاوة على أن الفكرة العامة عن التطور ، تقودنا
 الى توقع الحياه واعطاء اتجاه معين أو وظيفة معينة للحياة السالفة
 عن الاصل .

وتظهر الحالة الاولى للنفوذ لدى الشخص فى صورة غير مباشرة .
 فهي ليست أكثر القوى اعتمادا علينا من المتطلبات الذاتية . فللعامل
 قدراته ، وعليه ان يعمل ، كما ينبغى ان يتطلب ارشادا معينا ، ويشكل
 التفكير ، وهذا ما يسهل من وظيفته . وتعتبر النظرة الى الحياة

(١) Edger F. Borgatta & Henry J. Meyer, Op. Cit., PP. 176-177.

نظرة جدلية ، حيث لا نعرف حقيقة ان الحاجة الاولى هي الحاجة للسلوك ، فلكل عضو مقدراته الخاصة ، ويجب ان يكون كذلك ، اننا نولد من أجل الفعل أو السلوك . وكذلك كما تكون لدينا مقدرة على التخمين وتوجيه السلوك لقوى تأتينا بآدى ذى بدء . ان الانتباه الى الطفل الجديد يبين لنا هذا الاتجاه خلال حركاته وكلامه . الخ . فاهتمام الاشخاص والحيوانات بانفسهم مرده اختلاف دوافع الاخساس لديهم عن غيرهم من الموضوعات . فهم يتحركون ويتكلمون ويحضرون الطعام وما الى ذلك . وهذا يتطلب نوعا من المنزلة Prestige لعقل الطفل الذى يشارك فى الدوافع وفى ظواهر معينة . فقد يتلقى بعد ذلك بعض انواع ضبط السلوك والنشاط ، وقد يرحب بالغضب حينما يشارك فى شيء معين وخلال نموه ، فانه يعجب باشياء معينة يريد تفهمها عن كتب .

خاتمة :

لم يتأكد كولى من استخدام علماء الاجتماع الاوائل لمفهوم «الجماعة Group» . كمدخل للتنظيم الاجتماعى فسمنر Sumner وجدنجز Giddings وسمول Small وروس Ross من الرواد الذين اعطوا المفهوم اهمية فى الفكر السوسيولوجى . كذلك يضم اليهم كولى ، فمفهومه عن الجماعة الاولى يعتبر — الان — عاملا أساسيا فى أى تصنيف للجماعات . وقد طرحت بعض التساؤلات عن كيفية تحديد كولى ووصفه لجماعة معينة على أنها أولية . فما هى — اذن — تلك الجماعات الاولى وما هو المقياس الذى على اساسه نتعرف عليها ونميزها عن غيرها من الجماعات ؟ وما هو الدور الذى تلعبه فى تطور ونمو الطبيعة البشرية والشخصية ؟ (١)

(1) Edward C. Jandy, Charles Horton Cooley : his life and Social Theory, The Norwood Press, N.Y., 1942, PP. 172-173.

يمكن اعتبار الفرد عضواً في كل اجتماعي ، والغرض من النظر إليه منفصلاً إنما هو وسيلة للوقوف على حقيقته وحقيقة المجتمع ، ونستطيع أن نلاحظ العلاقة بين الفرد عن الكل الانساني Human Whole إذ أنه يعيش مع أعضائه ويعتمد حياته من ذلك الكل (١) خلال ما يلقاه اجتماعياً ووراثياً أنه لا يستطيع أن يقطع ذاته عن ذلك الكل ، فالوراثة والتعلم يدخلان في كل وجوده . ومن ناحية مقابلة ، فإن الكل الاجتماعي على نفس الدرجة إذ يعتمد على كل فرد لأن كليهما يضيف شيئاً إلى الحياة العامة ، وليس ثمة أحد لا يضيف . وهكذا فنحن كل 'عضو Organism « إذ نعيش ككل على اختلاف الوظائف التي يؤديها كل منا (٢) .

ويرى كولي أن ظاهرة التجمع الاجتماعي عرفت الآن عن طريق علماء الاجتماع كموضوع له أهميته في دراسة التنظيم الاجتماعي . إلا أن هؤلاء العلماء نظروا إلى عملهم على أنه علم لحياة الجماعة . ولذلك قالوا أنه من الأفضل النظر إلى الجماعات البشرية على أنها وجه أكثر عمقا من كل العمليات التجمعية الأخرى . وإذا ما حاولنا تحليل مفهوم الجماعة تاريخياً فنجد أن ثمة اهتمامات غير قليلة لتطورها في علم الاجتماع ، أبعد مما كنا نعتاد على مفاهيم أخرى مثل البناء Structure والوظيفة Function والعملية الاطراعية Process أو التجمع Society (٣) .

(١) يذهب ماكيفر وبييج إلى أن «المجتمع» نسق مكون من العرف النوع والاجراءات المرسومة ومن السلطة والمعونة المتبادلة ، ومن كثير من التجمعات والاقسام ، وشئ وجوه ضبط السلوك الانساني والحريات .
انظر : «ماكيفر وبييج» ، المجتمع ، ترجمة على احمد عيسى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ ص ١٦ — ١٧ .

(2) Charles H. Cooley, Human Nature and the Social order, Op. Cit., PP. 35-FF.

(3) E. Jandry, Op. Cit., P. 172.

وفي هذا يذهب كولى الى أن المجتمع كائن عضوى ، حيث يمثل كيانا. كليا حيا. ، ويتألف من وحدات متميزة ، تؤدي كل وحدة منها وظيفة خاصة بها . فالمجتمع هو ذلك الكل المعقد الذى يتألف من الصور والعمليات التى تحقق وجودها ونموها من خلال تفاعلها مع بعضها ، وهى كذلك تؤلف كائنا كليا له وحدة مستقلة ، بحيث ان ما يحدث فى جزء منه تنعكس آثاره على بقية الأجزاء (١) .

وبهذا لم يلجأ كولى الى فكرة المماثلة العضوية كما فعل سبنسر أو شافل وانما كان اساسه — هنا — أن يوضح طبيعة العلاقة بين الأفراد والمجتمع . الا ان المجتمع — لديه — أكبر من المجموع الكلى للأفراد الذين يدخلون فى تكوينه ، لأن وحدة المجتمع ترتبط بوحدة العقل الاجتماعى الذى يتكون عن طريق التنظيم .

ويمكن تلخيص اسهامات كولى فى تاريخ النظرية السوسولوجية — كما يرى تيماشيف — فيما يلى (٢) .

١ — لم يضع كولى تعريفا إجرائيا للمجتمع Society ولكنه وقف على أن المجتمع كل عضوى ، وكيان نفسى . وقصد اطلاق على وجهة نظره هذه بالعضوية Organic ولكنها فى الوقت الراهن بمثابة المقدمة الرئيسية التى تقود الى اسس النظرية الوظيفية .

٢ — انكر بشدة وجود عامل منفرد يحدد كيان المجتمع أو تطوره ، ولم يفرّد وحدة خاصة ، للمجتمع ، ما عدا الجماعة الاولى ، من أجل التحليل السوسولوجى ، وربما كان هذا احد القيود الاساسية فى كتاباته والتى برغم جدتها واهميتها الا أنها غامضة ومبهمة .

٣ — ان تناول كولى للجماعة الاولى يضيف اسهامات اساسية

(١) نيقولا تيماشيف ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .
(2) N. Timasheff, Sociological Theory, N.Y., 1964, PP. 145-147.

الى كل من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى • فالجماعة الاولى
في هذه الايام — مقدمة عامة في تصنيفات مختلف نماذج الجماعات
الاجتماعية •

٤ — وبالرغم من أنه صاغ قضاياها في ضوء الابستمولوجى
المثالية *Idcalistic epistemology* فان موقفه من مشكلة العلاقة بين
الفرد والجماعة تبين وجهة النظر العامة في عصره • وعلى العكس من
سبنسر الذى وقف على أن الفرد هو الاساس ، والجماعة مجرد
المجموع الكلى لاجزائها • وعلى عكس جومبولفيتز ودوركايم اللذين
اعطيا للجماعة اولوية على اعضاءها الافراد ، يرى كولى انه ليس للفرد
أو للجماعة أولوية في التحليل السوسيولوجى ، لان ثمة عمليات تفاعلية
التأثير المتبادل بينهما •

٥ — وكما رأينا فقد تناول كولى «الطبقة *Class*» و«الطائفة
Caste» وكان لهذا اثره في تطور دراسات علم الاجتماع • فنظريته
عن «النظم *Institutions*» باعتبارها نتاجا للحاجات الدائمة للطبيعة
البشرية يتشابه الى حد كبير مع القضايا الوظيفية ، وعند مناقشته
للنظم الاقتصادية تناول تفرعاتها الثقافية والاجتماعية مثلا •

٦ — وكبحث في مناهج البحث ، فقد طبق مبدأ الفهم التعاطفى
Understanding Intuition داعيا بأن التعاطف ضروريا في أى
بحث سوسيولوجى • وبينما كان يلاحظ حياة الجماعة التي تحيط به
وخاصة جماعات لعب الاطفال كان يعتمد ايضا على «الحدس
Sympathetic» • ولهذا يرى تيماشيف امكانية وضع كولى ضمن
مدرسة المظاهر *Phenomenological School* في علم الاجتماع
الحديث • وقد كان كولى مقتنعا بأن الاهتمام المبدئى لعلم
الاجتماع يتركز حول الظواهر الجماعية لفهم ما يتعمقه الفنان وما

يلاحظه العالم اذ نظر متشككا الى التجاوزات المتزايدة للاحصاءات.
• في البحوث السوسيولوجية (١) •

(1) J.H. Abraham, Op. Cit.

المراجع المستخدمة

أولا — مراجع عربية :

- ١ — د. غريب محمد سيد أحمد ، المدخل في دراسة الجماعات الاجتماعية ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٣ •
- ٢ — د. مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الثالث المدارس الاجتماعية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ •
- ٣ — د. مصطفى سويف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي ، مكتبة الانجلو المصرية •

ثانيا : مراجع مترجمة :

- ٤ — ارمان كوفيليه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة د. السيد محمد بدوي ، وعباس أحمد الشرييني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ •
- ٥ — روبرت ماكيفر وتشارلز بيبج ، المجتمع — ترجمة د. على أحمد عيسى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ •
- ٦ — نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ، ترجمة د. محمود عوده وآخرون ، مراجعة وتقديم د. محمد عاطف غيث ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ •

7 — Abraham J.H., The Origins and Growth of Sociology, Hazell Watson & Vinney Ltd., London, 1973.

8 — Bierstedt R. The Social Order, McGraw Hill Co., N.Y., 1957.

9 — Bogardus Emory S., The Development of Social Thought, David

Mckay Company, N.Y., 1964.

- 10 — Borgatta Edgar F. & Meyer Henry J., *Sociological Theory Present-day from the Past*, Alfred Aknopf, N.Y., 1956.
- 11 — Cooley Charles, H. *Genius, Fame & The Comparison of Races*, 1897.
- 12 — Cooley Charles, H., *Human Nature and the Social Order*, The Free Press, N.Y., 1956.
- 13 — Cooley Charles H., *Social Organization : A Study of the Large Mind*, The Free Press, N.Y., 1956.
- 14 — Coser Lewis A. & Rosenberg, *Sociological Theory*, N.Y., 1965.
- 15 — Jardy Edward C., *Charles Horton Cooley : His Life and his Social Theory*, The Norwood Press, N.Y., 1942.
- 16 — Martindale Don, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston, 1960.
- 17 — Nelson Lewry et al., *Community Structure and Change*, The Macmillan Comp., N.Y., 1964.
- 18 — Sutherland R. L. et al., *Introductory Sociology*, Oxford & I.B.H. Pub., N. Belhi, 1961.
- 19 — Wilson L. & Kolb W.L., *Sociological Analysis*, Harcourt Brace & Comp. N.Y., 1949

المحتويات

صفحة

٣

تصدير

الفصل الأول

الفكر الاجتماعى فى الفلسفة اليونانية

مقدمة

٧

١٥

المبحث الاول : افلاطون

٣٩

المبحث الثانى : ارسطو

٥٧

تقويم الفكر اليونانى القديم

الفصل الثانى

الفكر الاجتماعى فى الشرق

مقدمة

٦٧

٧٧

المبحث الاول : الفارابى

١٠٦

المبحث الثانى : ابن خلدون

١٤٩

المبحث الثالث : المقرئى

١٦٣

تقويم الفكر الشرقى

الفصل الثالث

الفكر الاجتماعى فى أوربا

مقدمة

١٦٩

١٨٠

المبحث الاول : القديس اوغسطين

١٩٣

المبحث الثانى : توماس الاكوينى

١٩٦

المبحث الثالث : ماكيافيللى

٢٠١

المبحث الرابع : توماس مور

٢٠٦

المبحث الخامس : جان بودان

صفحة

٢٠٨

المبحث السادس : مونتسكيو وفولتير

٢١٤

المبحث السابع : جان جاك روسو

٢٢٤

تقويم الفكر الاوربي

الفصل الرابع

مولد علم الاجتماع الحديث

٢٣٣

مقدمة

٢٣٦

المبحث الاول : اوجست كومت

٢٥٢

المبحث الثاني : كارل ماركس

٢٧٣

المبحث الثالث : هربرت سبنسر

الفصل الخامس

بعض رواد علم الاجتماع

٢٨٩

مقدمة

٢٩١

المبحث الاول : اميل دوركايم

٣١٢

المبحث الثاني : ماكس فيبر

٣٣٥

المبحث الثالث : وليم جرهام سمنر

٣٨٥

المبحث الرابع : تشارلز كولي

صدر في هذه السلسلة

الكتاب الأول : علم الاجتماع الإقتصادي
الكتاب الثاني : السكان والمجتمع
الكتاب الثالث : علم الاجتماع والتنمية
الكتاب الرابع : علم الاجتماع

